存在主义

EXISTENTIALISM

KHA Saen-Yang

（法）高宣扬／著

高宣扬 著

汉语学界——全面研究存在主义哲学的第一本

权．威．著．作

谨以此书纪念

熊伟先生105周年诞辰



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

存在主义

EXISTENTIALISM

KHA Saen-Yang

（法）高宣扬／著

高宣扬 著

汉语学界——全面研究存在主义哲学的第一本

权．威．著．作

谨以此书纪念

熊伟先生105周年诞辰



上海交通大学出版社

SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

版权信息

书名：存在主义

丛书名：高宣扬文集

作者：（法）高宣扬

出版社：上海交通大学出版社

出版日期：2016-10-01

ISBN：978-7-313-15709-6

价格：89.00元

目录
CONTENTS

高宣扬文集总序
纪念熊伟先生105周年诞辰：2016年新版序
1993年版序
1990年版序
引言 作为哲学与社会思潮的存在主义
第1章 人生是什么？——存在主义的基本论题
　　第一节 存在主义是一种特殊的人生哲学
　　第二节 人生就是“此在”的自我表现
　　第三节 自己的生活全凭自己来创造
第2章 存在主义的思想体系
　　第一节 存在先于本质
　　第二节 人生是在“担忧”中度过的
　　第三节 “绝对自由”——人生的基本目标
　　第四节 人生的归宿是“死亡”
第3章 存在主义哲学的由来及发展
　　第一节 产生存在主义的社会历史条件
　　第二节 第一次世界大战至20世纪20年代的存在主义
　　第三节 20世纪20年代末至第二次世界大战时期的存在主义
　　第四节 第二次世界大战后的存在主义
　　第五节 存在主义的哲学的思想渊源
第4章 海德格尔及其哲学思想
　　第一节 海德格尔的生平及其主要著作
　　第二节 海德格尔哲学的基本概念
　　第三节 存在本体论的双向论证
　　第四节 对形而上学的改造
　　第五节 语言与存在
第5章 萨特及其哲学思想
　　第一节 萨特的生平及其主要著作
　　第二节 萨特哲学的特征
　　第三节 自在与自为
第6章 存在主义的其他主要代表人物
　　第一节 卡尔·雅斯贝尔斯
　　第二节 加布里埃尔·马塞尔
　　第三节 别尔嘉耶夫
　　第四节 梅洛-庞蒂
　　第五节 阿尔贝·加缪
　　第六节 弗兰兹·卡夫卡
　　第七节 保罗·利科
　　第八节 保罗·田立克

第九节 鲁道夫·布尔特曼
第十节 罗曼·英伽登
第十一节 米克尔·杜弗连
第7章 存在主义对当代思潮的影响
第一节 对后现代思想家的影响
第二节 对当代诠释学的发展的影响
第三节 对新马克思主义的影响
第8章 存在主义的文学艺术观及其影响
第一节 海德格尔论文学艺术
第二节 萨特的文学艺术论
第三节 存在主义文学艺术观的历史演变
附录 关于存在主义的著作资料
译名索引

谨以此书纪念熊伟先生105周年诞辰

国家社会科学基金重大项目

“欧洲生命哲学的新发展”（14ZDB018）研究成果



高宣扬教授与熊伟先生合影，武汉大学德国哲学研讨会，1987年

宣揚曾於十多年前自香港寄我此書相贈。當時國內對此所知尚少，特予讚揚。

時隔多年，更以其間歷史与实践多所校益，對讀者体驗此学更多啟益，更宜及時出書也。

熊伟 1992.10.22，北京



熊伟先生于1992年10月22日寄给高宣扬教授的书信



《存在主义概说》，香港天地出版社，1978年

人文科學叢書

高宣揚⊙主編



17

存在主義



高宣揚⊙著

《存在主义》，台湾远流出版社，1993年

高宣扬文集总序

当我个人生命创建第七十环年轮的时候，我幸运地成为上海交通大学教师队伍的一员，使我的学术生命有获得新生的可能，我的生命也由此获得新的可能性，上演柳暗花明又一村的生命乐曲。所以，我在交大“学者笔谈”上发表题名为“新鲜的交大人”的感言：“历史总是把我们带领到远离故乡的世界尽头，但有时又突然地把我们带回故居和出发点。历史使我们学会了感恩”。其实，生命永远是在自我给予和接受给予的交互往来中延伸，所以，感恩始终伴随着生命自身，构成了生命交响乐的一个重要组成部分，为生命的价值及尊严奠定本体论和伦理基础。

生命是一部无人指挥的交响乐，自创自演，并在不同的社会遭遇和生活历程中一再地自我协调，演奏出一曲又一曲美丽动听的自然乐曲，弹奏出每个人在社会、文化、历史的不同命运，演播成充满悲喜交织的无数千变万化的生命故事。

我的书实际上就是我个人生命历程的自我展现。每一本书从不同角度讲述着不同阶段的生命故事。生命的故事千差万别，归根结底，无非就是生命对自身生长发展的自我关注，都是由生命内在创造力量与周在世界各种因素相遭遇而交错形成的。生命在自我关注的过程中，总是以顽强的意志和万种风情，一方面激励自身在可能性与不可能性之间的悖论困境中脱颖而出进行创造更新，另一方面严肃正视环绕生命的外在客观力量，自然地要对自身的命运进行各种发问，提出质疑，力图寻求生存的最理想的优化状态，从而有可能逐步演变成哲学性的探索，转化为生命的无止尽的形而上学的“惊奇”，对生命自身、对世界万物、对历史以及自身的未来前景，进行本体论、认识论、伦理学和美学的反思。

从学习哲学的第一天起，我就牢记古希腊圣贤亚里士多德关于“哲学就是一种好奇”的教诲。从1957年以来近60年的精神陶冶的结果，却使我意识到：“好奇”不只是哲学的出发点，而且也是一切生命的生存原初动力。因此，对我来说，生命的哲学和哲学的生命，就是血肉相融地构成的生命流程本身。

生命的反思虽然表达了生命成长的曲折复杂历程，隐含着生命自身既丰富、又细腻的切身感受，但绝不会封闭在个人狭小的世界中，也不应只限于文本结构之中，而是应该置于人类文化创造的生命运动中，特别是把它当成人的生命本身的一个内在构成部分，从生命的内与外、前与后，既从环绕生存的各种外在环境条件的广阔视角，又从生命自身内在深处的微观复杂的精神状态出发，从哲学、人类学、社会学、语言学、符号学、心理学和美学的角度，试图记录一个“流浪的哲学家”在四分之三世纪内接受思想文化洗礼的历程，同时也展现对我教诲不倦的国内外师长们的衷心感恩之情。

最后，我还要向上海交通大学出版社表示感谢，特别感谢刘佩英女士和刘旭先生，他们对本文集的出版给予了最大的支持。

高宣扬

2016年4月8日

纪念熊伟先生105周年诞辰：2016年新版序

今年是先师熊伟先生诞辰105周年。为了表达对熊伟先生的敬意，上海交通大学出版社刘佩英总编辑和哲学编辑刘旭建议我重版拙著《存在主义》。熊伟先生是中国存在主义哲学思想研究的第一大家，他本人不但在20世纪30年代亲自在弗莱堡大学聆听海德格尔的课程，而且也是第一位把海德格尔思想以及存在主义哲学传播到中国学术界的著名学者。从熊伟先生20世纪40年代返回中国起，直到1994年他逝世为止，先后在中央大学、同济大学和北京大学等名校，讲授存在主义哲学。

从1957年入学北京大学哲学系本科开始，我就受教于熊伟先生。大学期间，在熊伟先生开设的“存在主义”选修课上，熊伟先生为大家讲授系统的存在主义基础知识，同时指导我们精读《存在与时间》的两个章节，为我们掌握存在主义奠定了坚实的基础。1962年本科毕业之后，我有幸继续在北京大学哲学系攻读研究生，受郑昕教授指导研究康德哲学，同时也使我有更长的时间求教于熊伟先生及北大的其他老师们，使我受益匪浅，终身不忘。

回想拙著《存在主义概说》1978年在香港初版前以及出版之后多次在港台再版修订时，熊伟先生对我无微不至的关怀和亲切细致的教诲，恩师谆谆教导之苦心，连同他在课堂上铿锵有力、清晰准确的语音，犹闻在耳，而其和蔼质朴之表情，历历在目，使我心绪万千，感恩之情，不能自已。

熊伟先生对现象学和存在主义有着极深刻的理解，同时又善于通过中国传统智慧和语言，阐述现象学和存在主义的基本原理和核心概念，把我们引入存在主义哲学殿堂，使我们敞开理解存在主义的思路，奠定了一生学习和研究哲学的基础，同时也教给我们人之为人的道理。

我记得很清楚，熊伟先生在讲海德格尔所说的“亲在之敞亮”时，使用了禅宗关于自身对佛法的顿然领悟时所感受的“恬然澄明” 之话语，使我们在一定程度上有可能理解到海德格尔的用意。从我在课堂上第一次听到“恬然澄明”以后，这个最生动、最深刻和最需要亲身体会的用语，就一直伴随着我的生命旅程，也同样指导我不断地加深对“存在主义”本身的理解。

熊伟先生一向认为，哲学道理固然不同于一般的语言论述，但它们又是直接与人的存在密切相关，甚至可以说，把握哲学的真正“窍门”就是从自身的“亲在”体验入手！这也就是说，理解存在主义的关键，是首先把哲学当成学会自我生存的艺术，也就是佛教禅宗所说的那种从自身的“亲在”虔诚修身出发，切身体验生存于世的实践智慧。西方人从苏格拉底和柏拉图之后，特别从笛卡尔之后，过于夸大理性的功能和意义，

致使他们大多数只关心自身主体性的核心地位，往往忽略了对于自身“亲在”的存在论体验，并在很大程度上将自身的存在问题从属于认知活动和求利行为，到头来，尽管他们自以为把握了真理，获得自己所追求的利益，却忘记了自身存在的本体论基础，把“自身亲在”这样最根本的事情撇在一旁。

当熊伟先生试图用中国传统生命哲学和禅宗语词转译海德格尔的基本概念的时候，他所关注的，并不只是语言表达，而且更重要的，是把存在主义的基本道理不简单归结为主体性的哲学语言表述，而是使之直接变成为自身亲在的领悟过程，一种活生生的在世做人的实践智慧，就好像禅宗所说的那种“恬然澄明”的哲学智慧。真正达到恬然澄明的境界，就达到了“说”与“不说”都无所谓的境地，因为那是难以表达、也无求于表述的”的自然自得的境界，即所谓“有无混成”。

世界上那些有限的和可见的物质形式以及它们的有限道理，是可以用语言说出来。但“有无混成”的境界是物质与精神难以区分的最高生存状态，个人与周在的一切都自然地和谐交融成一体，惯常被人们分割成相互独立的“主体”和“客体”不再存在，呈现出最原始和最纯粹自然的存在原貌。

熊伟先生经常对我们说，中国哲学的传统概念“气”，就是一种表现“有无混成”原始状态的恰当范畴，它不能用西方的现代科学语言去表达，因为西方现代科学的一切研究，都建立在把世界物质化和对象化的基础上。但中国哲学用“气”的概念或范畴灵活地表现了世界的原始生命运动状态，深刻地表现了物质与精神的密切不可分割性；而且，物质和精神不但不可分割，它们之间简直就是在永远相互渗透中相互依赖，共同存在而发展。

谈到这里，我记得熊伟先生在1978年春对我说到了他的导师艾利斯·罗塔克（Erich Rothacker，1888—1965）教授。熊伟先生说，罗塔克曾经探询“气”的概念意义。他是一位对中国传统文化深感兴趣的学者，同时也是一位哲学人类学家。我就是从熊伟先生那里第一次听到“哲学人类学”这个学科的。我当时对“哲学人类学”一无所知，以幼稚的心情请教先生。正是熊伟先生最早给我关于哲学人类学知识的启蒙。他指出，哲学人类学也是一种存在主义的思考方法，它把现象学、存在主义和多学科研究结合在一起，把人与他的周在世界的关系列为研究的中心问题，因为哲学人类学首先承认：人的存在只能是“存在于世”，而存在于世就不能不探究人的存在与他物、他人以及整个周在世界的关系。熊伟先生指出：哲学人类学更细致、更深入、更具体地研究人的存在与周在世界的关系，所以，研究存在主义必须与研究哲学人类学并行；但可惜中国哲学界很少有人理解这个道理。

我在1979年之后，牢记先生的教导，为了深入把握哲学人类学，首先在法国向列维斯特劳斯学习人类学，同时也注意德国从舍勒以来的哲学人类学的发展过程及其新成果，终于在1990年完成了拙著《哲学人类

学》的撰写过程。当我在1992年见到熊伟先生时，他对我的哲学人类学研究给予了肯定。

当熊伟先生留学德国时，深受艾利斯·罗塔克的多学科研究方法的影响。罗塔克的多学科研究方法继承了狄尔泰生命哲学和历史哲学的思想方法，而罗塔克的重要著作《精神科学导论》（Einleitung in die Geisteswissenschaften，Tübingen 2.Aufl.1930）和《逻辑与精神科学的系统性：哲学手册》（Logik und Systematik der Geisteswissenschaften.Handbuch der Philosophie，München/Berlin 1926），就是狄尔泰的精神科学基本原理的新发展，这两本书都曾经是熊伟先生在20世纪30年代研究存在主义的重要参考书。

1987年张世英先生在武汉湖北大学主持德国哲学国际研讨会，我有幸受邀参加，与我同行的，有法国哲学会会长雅克·董特（Jacques D'Hondt，1920—2012）以及德国哲学会会长赫伯特·施奈德尔巴赫（Herbert Schnadelbach，1936—）教授等。我们在那里一起愉快地会见了熊伟先生。会见后，我又单独与熊伟先生促膝长谈四次。

由于赫伯特·施耐德尔巴赫也是哲学人类学家，我向熊伟先生汇报了我多年来研究哲学人类学的心得，先生特地询问了德国在二次大战后对于哲学人类学的研究状况，对哲学人类学的新动向极为关注。

为此，我向熊伟先生提及吉森大学哲学人类学家奥多·马夸德（Odo Marquard，1928—2015）的新观点，强调19世纪末以来，促使哲学人类学从传统形而上学和自然科学脱离出来而成为独立学问的决定性因素，乃是对于人的“生活世界”（Lebenswelt）的集中研究。在这个意义上，哲学人类学是现象学运动的一个特殊成果，也是19世纪末以来试图摆脱传统形而上学和传统方法论的理论产物，它不只是满足于研究人的本质的理论体系；更重要的，哲学人类学应该区别于历史哲学、形而上学与一般自然科学而具有它自己的特殊的研究对象，即“人的生活世界”。这种观点显然是针对长期以来流行于德国哲学界的历史主义的一种“反动”。哲学人类学的出现和兴盛，说明历史主义的流行本身迅速地引起了它的反对派在理论上的抵制。

按照哲学人类学的新观点，传统历史哲学，是形而上学的一种表现，特别是形而上学中研究“人”的论题的一个分支。历史哲学之形而上学性质，乃在于把“人”拘禁在设定的历史进程牢笼中。在传统历史哲学看来，人不是历史的主人，而是历史的奴隶；人的命运不是人自身所能确定的，而毋宁是历史进程的结果。所以，历史哲学虽然也研究人，但人的本质是在历史的逻辑中被扭曲；而且，人反倒成为在历史的时间持续性和空间广袤性的范围内被观察的“对象”，人的主体性反而在历史进程中不知不觉地消散了。

哲学人类学从一开始出现，就很尖锐地提出这样的问题：关于人的真正本质的研究，关于人的精神的本质及其活动，关于人与自然界，关

于人在整个宇宙中的地位，关于人的行为与人的意识的关系，关于人的道德与人的社会环境的关系，……所有这一系列有关人的根本问题，都不能单纯地从历史的维度加以观察分析。人固然是一个历史动物，但人的本质恰恰就在于他对于历史的积极主动的改造活动。而且，人作为人，首先并不是历史的产物，更不应为历史所限。人的本质是与人的特殊生活方式、他在宇宙中的地位以及他对自身的生活方式的抉择等问题联系在一起。

奥多·马夸德在他的那本批判历史哲学的著作《历史哲学的难点》（Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.1973）中，总结出这样一句话："历史哲学家们只是以不同形式改变世界；但重要的是，不要骚扰它"（Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verandert；es kommt darauf an，Sie zu verschonen）。显然，在哲学人类学家看来，历史与人的关系问题，归根结底，是人对历史的态度。真正的历史，只能是由人本身的生活及其行为所决定，而且，人对历史的态度也决定于人与其生活世界的紧密关系。

应该说，从历史的观点去研究人的本质，这只是问题的一个方面。历史哲学在研究人的过程中，自伏尔泰（Voltaire，1694—1778）第一次正式使用历史哲学的概念以来，曾经有过一系列重要的发现；黑格尔和马克思的历史哲学，可以成为两个典型代表。但是，历史哲学远没有解决关于人的基本问题。

从另一个角度来说，近代历史哲学，特别是黑格尔之后的历史哲学，在其发展行程中，大有系统化、自我僵化和教条化之倾向，以致某些历史哲学的陈腐概念和片面的方法论，始终干扰人们正确地理解人的本质。

正因为这样，有相当多的哲学家认为，近现代哲学人类学的发展，是黑格尔之后的唯心主义哲学的危机的结果。施奈德尔巴赫指出："哲学人类学从属于那种危机的历史，在这种危机中，对于人的传统的自我解释，连同唯心主义的崩溃而衰落，因此，它在严格意义上说构成了这个历史的终点"。

由于人在自然界和在社会上的特殊地位，人的问题从来就成为哲学家们的重要论题。关于'什么是人'的问题，从哲学史的源头开始，一直是哲学家们争论和研究的基本问题。所以，甫一看来，哲学人类学这个概念，在修辞学上似乎是一种重复性的语词堆砌和繁冗。哲学一词本来应该很自然地把'人'当作中心问题来研究。在这方面康德曾经指出：人们本来可以把形而上学、道德和宗教从根本上算作"人类学"，因为"我可以认识什么？"、"我应该做什么？"和"我可以期望什么？"等最根本的问题，都同"什么是人？"的问题有关联。

熊伟先生指出，海德格尔在《康德与形而上学的问题》中，对康德的上述深刻判断作了详细地分析，并重申人类学为形而上学本身奠定了

基础。海德格尔在这本论康德的书中指出：迄今为止，人类学长久以来不仅仅是一门学科的名称，而且也是涉及到人类自身及其在存在者整体中的地位的基本趋势的概念。 ……人类学不仅寻求关于人的真理，而且它现在也需要作出这样的判断：一般的真理究竟可以意味着什么？

海德格尔在1929年发表《康德与形而上学的问题》第一版时，现代哲学人类学的奠基人马克斯·舍勒刚刚在这以前的一年，即1928年发表他的最重要的著作《人在宇宙中的地位》（Die Stellung des Menschen im Kosmos，1928）。所以，海德格尔的上述分析可以被看作是对马克斯·舍勒的一个回应。

熊伟先生非常了解德国哲学人类学、现象学与存在主义的内在关系，也一直关切它们之间所进行的争论。他认为，哲学人类学对“周在世界”或“环境”（Umwelt）的具体研究，加深了对“在世存在”（Sein - in - der Welt）的分析深度，同时也加强了哲学与自然科学研究的结合程度。

熊伟先生屡次解释说，“存在”不是普通的名词，也不是一般人所理解的生活行为，更不是某种主体化或对象化行为，而是自身“恬然澄明”的亲在体验过程，是自身之所以显现于世的存在论行动。记得他很形象地强调：“存在是各种事物之所以存在的那个‘在’ 本身”；“世界和万事万物是‘在’ 出来的”。“这个‘在’ 不是你们所现成地看到的那些‘在者’，你们千万不要把‘在’和‘在者’混淆起来；‘在’ 比‘在者’更为根本，或者说，‘在’ 是‘在者’的本体论基础”。

当熊伟先生说“在” 的时候，他总是以最强的语调和最激动的态度说出来，以便突出“在” 之为一切事物的根本的基础本体论性质。

我在20世纪70年代末出国前，曾经到熊伟先生中关村寓所拜访并向他告别；之后，熊伟先生先后给我寄来六封信，每封信都表达了他对晚辈学习、生活和身体的关切，体现了他对学生的一贯的严谨而慈爱的态度。

20世纪90年代初，我曾经邀请熊伟先生夫妇到香山饭店共进晚餐。晚餐前，我与他漫步在香山公园一角，边说边笑，无所不谈，先生的幽默和亲切坦率，他对生命存在和运动的坦然自在，使我甚为感动。

在1992年写给我的一封信中，熊伟先生委托我在台湾出版他主编的《现象学思潮研究文集》书稿① 。这部书的第一篇，就是熊伟先生写的“代序：现象学思潮研究”。这是一篇深刻精炼的论文，寥寥数语，便把大多数人难以理解的现象学原理，讲得清清楚楚。

熊伟先生写道：“现象学要做的事不是要认识现成的现象，而是要研究如何让无论是什么的认识对象出现在当前，要现象出来 ，成为我们感性的眼睛或智慧的眼睛的对象。这就是现象学的事情本身，而这个‘事情本身’也是胡塞尔一建立现象学就提出来的口号。现象学的事情本身是要

把各种不同的对象在我们当前现象出来 这回事的基本结构把握清楚”。在这段话中，熊伟先生把“现象出来” 用黑体字标示出来，突出“现象出来” 的重要性。所谓“现象出来” ，实际上就是他在课堂上屡屡强调的“在出来” 。因此。“在” 是自我生成的显现过程，而“在” 的自我显现，就是存在本身；通过“在” 的自我显现，一切“在者”才有可能“存在于世”。

我记得在课堂上，熊伟先生曾经借用希特勒访问意大利墨索里尼一事，讲解什么是存在主义所说的“在”。他说，在希特勒统治时期，希特勒访问意大利试图与墨索里尼结盟。当时的纳粹分子们为之拍掌称赞，主张把希特勒访问所乘的飞机送进博物馆，而存在主义者则说，真正有历史意义的，不是元首乘坐的那架飞机，而是元首的“飞”；“飞”就是“在”，飞机只是一个“在者”。所以，正如熊伟先生所说：“现象学要摸清‘现象出来’这回事，首先就要把握天地万物‘在出来’的‘在者’。为要认清这个概括一切的‘在者’，又需更进一步去弄清‘在出’一切‘在者’来的这个‘在’是这么回事”。接着他说：“胡塞尔已经指出，要认识一切在者或在者整体，必须研究在者的抽象形式，又研究在者的具体内容，而这就是各门科学的事情；至于认识‘在’，则不是各门科学所能做到的事情，而只是哲学的事了。海德格尔就是从这个地方继续推动胡塞尔的事业去研究‘在’”。

熊伟先生在《现象学思潮研究文集》中进一步指明：“天地之大，谁能‘恬然澄明’地体会到‘我在’，谁就找到‘在’；此外在其他任何地方再也找不到‘在’，而只能找到‘在者’而已。这个‘我在’在天地间独一无二，连‘我在’成什么样子都还不清楚的时候，我却恬然清楚的‘在’了。这是天地间唯一无二的‘我自己’，这是本真的我自己，其他到处可听说的我自己都是非本真的我自己，都只能说是武断的我自己。其他的本真的‘我自己’，也是唯一无二的，也只有他自己能够抓到。所以体会到‘我在’的‘在’即在此，因而海德格尔名之曰‘此在’（Dasein）”。

如前所述，在20世纪50年代末至60年代初，熊伟先生在课堂上使用的独创性用语，不但使我们深受教益，而且深植于心中以致终身难忘。对我个人而言，“恬然澄明”也不知不觉地成为了自身生命体验的一种力量。

在大学本科期间，我常常在课余时间，与其他同学拜访熊伟先生，在他的中关村寓所聆听他的教诲，熊师母亲切地接待我们。当熊伟先生向我们介绍师母的时候，他很风趣地对我们说：“她是地理学家哦！在中国科学院地理学研究所工作，可不能在她面前随便谈论有关地理的问题”。谈话间，恩师和师母之间往往一再地在我们面前幽默地相互调侃，既诙谐轻松，又亲密无间。

我们曾经多次以好奇的心情询问熊伟先生年轻时代留学德国的情形，熊伟先生总是零零碎碎地向我们讲述他在德国深造时的一些故事。他特别提到，学习要注意身体健康，他说，年轻时代要把握好各种时

机，既要严肃认真，又要乐观从容，要善于调整自己的生活内容，使自己逐步学会怎样培育自己良好的生活习惯。

熊伟先生为人豪爽，身材魁梧，讲起话来，谈笑风生，神采奕奕，中气十足。当我们问起他有什么养生秘诀的时候，他边笑边说：多打篮球，保持乐观就是了！他从青年时代起就热爱打篮球。在德国时，据说他还骑着自行车抱着篮球穿梭于德法边界。

熊伟先生以自己的实际生活体验，显示他对存在主义的自由真谛的真正把握。他形象地说，天命让我如此这般地来到当前的处境，同时也迫使我们在各种可能性中进行自由的选择。这就是一种真自由的到来，必须通过亲自的选择来决定自己的当时当地的存在。“真自由必然是反身而诚，乐莫大焉”；“现象学发展到海德格尔阶段，所讲现象学全为活境，远非限于拨弄范畴概念之术”。因此，“现象学必须从‘我在世’开始，以至于‘在到死中去’视死如归。此亦即活的历史”。一言以蔽之，海德格尔的现象学是“在者的在的学问，即存在论”。

熊伟先生讲存在主义，不只是讲海德格尔，还讲法国的萨特与西蒙娜·德·波伏娃等人，对现象学在法国的传播和发展深感兴趣，并给予充分的肯定。记得1957年第一次在北京大学哲学楼的教室里聆听熊伟先生的课，他充满感情，用中国语言讲述存在主义的基本道理的情境。先生说：在战后的法国，由于萨特、西蒙娜·德·波伏娃、加缪和梅洛庞蒂等人的生动活泼的文学语言，存在主义变成了一种“时髦”，巴黎街道上到处可以看到成群结队穿着奇装异服和装扮古怪发型的男男女女，他们都自称是“存在主义者”，甚至连妓女也声称自己是存在主义者，因为他们以自己独特的打扮，显示自己是“自己的主人”，“自己决定自己的命运”，“自己‘在出’自己独特的存在”，“我有一个不可取代的个性”等等。熊伟先生推荐我们阅读萨特、西蒙娜·德·波伏娃的作品，特别是他们的文学作品。在那不久，正好北京大学大饭厅放映以萨特的一本剧本为基础的电影《可敬的妓女》，使我们对存在主义有更具体形象的认识。

所以，熊伟先生说：存在主义既是晦涩难懂，又是简单明了，因为它所宣称的，无非就是想要宣示“自己的自由是属于自己，是由自己的选择所决定的”。

当然，熊伟先生始终强调：如果说自由属于自己，但也不能忘记与我们“共在”的“他人”。所以，熊伟先生对我们说：“我在世中，我的行总是处世的行，...此与世之外物以至共在的人相关的我的行，海德格尔命名为‘烦’（Sorge）；为世之外物而烦，名为‘烦忙’（besorgen），为世之他人而烦，名为‘烦神’（Fürsorge）”。萨特后来用“粘液”或“呕吐”来表示这种与人共在的生存焦虑心态。熊伟先生对萨特的《呕吐》和《存在与虚无》都给予充分的肯定，赞赏萨特借用生动的文学语言的智慧。

熊伟先生对法国萨特等人的生命现象学甚为赞赏，此种认真严肃的态度，绝不同于当前中国学术界中少数取得了一定研究成果的现象学

家，满足于对胡塞尔或海德格尔现象学的有限研究，以胡塞尔专家或海德格尔专家自居，又往往囿于成见，不愿意承认、甚至轻易否认法国现象学的显著成果。

熊伟先生在他的文章中说：“人生在世，不只是‘烦’，同时也是‘畏’（Angst）。畏与惧（Furcht）同为害怕，但怕分大小：大怕才是畏，小怕只是惧。惧所怕者只是宇宙之一确定局部，畏所怕者乃是整个宇宙之浑然一体，故畏总是大畏”。

由此，先生讲到“死”这个最关键的存在主义命题。他认为：“死亦即无可确定而乃空无之境：死无相邻，畏无即畏死也。此‘大无畏’本属此在之原始经验，故海德格尔点名其为‘在到死中去’（Sein zum Tod）”。

正如前面一再所说，熊伟先生很巧妙地把存在主义的生死观与中国传统哲学联系在一起。“我在世乃由天命抛入时间之流中，方此一瞬，我自不知何所来与何所往，双向看去，皆为空无，大畏所畏实亦此一片空无也”。最后，熊伟先生明确地说：“海德格尔还称自己的思想是开道的‘道’（Weg），而且一再地将此意与老子所讲的道沟通。由此可见，现象学迄今的发展已成为融合古今中外义理于一道至深的思潮，犹待今后之外合流以诠释历史的脚步前进”。

熊伟先生以简洁的语言，和盘托出了海德格尔存在主义思想的核心，可谓精彩至极！他的所有学生所努力的研究成果，几乎全部基于此。

谈到他的学生，最值得赞扬的，是王炜，他为继承和发扬熊伟先生的思想，鞠躬尽瘁，死而后已！熊伟先生在80年代后屡次见我，总要提及王炜；他指着身旁站着的王炜对我说：“今后在中国研究海德格尔，就要靠他们年青一代了！”

20世纪80年代后，每次我见熊伟先生，几乎都有王炜在场，他总是那样彬彬有礼，谦逊好学。当熊伟先生委托我在台湾出版《现象学思潮研究文集》时，先生一再对我说，今后中国的现象学研究全靠像王炜的青年后生了！先生嘱咐我，具体的出版事宜可直接联络王炜：“没有王炜，就没有这本书。王炜可以代表我了”。

从20世纪80年代末至90年代中期，在中国出版哲学书籍甚为艰难。先生为书的出版四处奔走，也对在台湾的出版寄予厚望。在给我交付书稿亲自反复叮咛之余，又反复在信中嘱咐我积极主动促成办理。从1992年春至年底，熊伟先生在不到一年的时间里向我寄发五封信，强调《现象学思潮研究文集》出版的重要性。“《现象学思潮》出书问题我意请你们在台湾独自斟酌办理，无论如何变动均无不可”；又说：“为推进两岸交融，决将此书在台先出版。又因两岸具体情况多异，势难一切勉强一致。故请你们尽管在台做出变通决定”；“来信所提寄稿诸多难办事情，我将酌约此间晚辈壮年出力或零星或统一补救并与宣扬联系。无论如何

必有后讯。但你们不宜被动老等此消息，请完全主动就在台已有条件尽速出书”。

也正因为这样，从那以后，我经常与王炜交往，王炜总是很谦虚地与我讨论问题，极端认真负责地安排有关书籍出版的各种事物。与他交往越多，越使我感受到熊伟先生对自己的学生的关爱至深。

在交给我的“现象学思潮研究”一文的最后附记中，先生特地再次强调：“本文集的组编校订工作由晚辈学友王炜代劳，历经艰辛，可感至深”。先生对王炜的信任和赞赏，可见一斑。

在王炜身上体现了熊伟先生的谦恭治学的态度，他很少说话，只默默地做学问，埋头做事，勤勤恳恳，办事一丝不苟，待人以诚，毫无故弄玄虚、自以为是的表现，每次与我联系和说话，从无矜功之色，有的只是诚恳朴实，虚怀若谷，平易友善，真不愧是先生学生中的佼佼者。

当先生忙于出书，精力交瘁，病魔缠身之际，先生仍然坦然乐观地殷切关怀书稿的出版。王炜也正是在此关键时刻显现出他之为先生至诚学子的榜样。

熊伟先生明言：“存在就是哲学，哲学就是存在”。确确实实，他和他的最优秀的学生身体力行做到了，这也正是熊伟先生的最大成功之处。

1978年开始的改革开放，为中国哲学走向世界打开了广阔的远景，也使中国哲学的复兴有了希望。恰恰在这一年春天，我获准离开中国大陆到香港，并经香港留学法国。出国前，恩师洪谦先生和熊伟先生分别为我饯行，表达他们对我的殷切期望。洪谦先生为我亲笔写推荐信给他在美国的老朋友赫伯特·费格尔（Herbert Feigl，1902—1988），嘱我珍惜时机，到美国求教于费格尔，认真学习西方哲学新成果。而熊伟先生也在他的家中亲切接待了我，殷切叮咛认真关注西方哲学的新发展动态，特别注意理论前沿，尤其要对当前理论争论的论题及其进展给予敏感的观察和反思。熊伟先生说，海德格尔刚刚在1976年去世，哲学界已经对他的哲学思想进行新的评估，出现了百花齐放、百家争鸣的可喜局面。这是千载难逢的好时机。许多哲学思想的创新，往往就发生在重大的历史事件前后；哲学家的思想敏感性就表现在对于时代脉动的准确把握。

的确，1976年5月26日海德格尔的逝世曾经引起学术界激烈争论他的思想遗产的性质。当时，我还在中国社会科学院世界宗教研究所工作，曾经在图书馆订阅的美国《时代》和《新闻周刊》杂志上看到海德格尔逝世的消息。我对同事赵复三先生说，海德格尔死了。他无所谓并笑着说：“死就死呗！”其实，当时我就已经预感到：海德格尔之死，一定会引起对他的思想评论的轩然大波，因为熊伟先生早在20世纪50年代对我们讲授海德格尔思想的时候，就已经说过，海德格尔的思想曾经遭

遇激烈争议，而他的思想观点的深刻性及其表达方式的神秘性，又促进了人们对他的热烈争论。到香港后，我积极关注哲学界对海德格尔哲学的讨论状况。我首先订购迈克尔·穆雷（Michael Murray）在耶鲁大学出版社所出的新著《海德格尔与近代哲学》（Heidegger and Modern Philosophy ed.M.Murray，New Haven：Yale University Press，1978）。当时香港的外文出版物基本上来自英美，所以，能够找得到的研究海德格尔的新著并不多，但从这本书看来，英美哲学界已经开始扭转对海德格尔的哲学的看法，至少表现在以德雷福斯（Hebert Dreyfus）和理查德·罗蒂（Richard Rorty）为代表的新实用主义者身上。

到香港后，我本人用更大的精力把此前早已积累和准备的论述存在主义的文稿付诸出版。回想起来，当时的我过于天真，只考虑整理熊伟先生上课时的教导以及阅读最新出版书籍的心得，一点都不考虑自己学术基础浅薄，更无著述经验，一心只想要实践梦想已久的思想自由。在“文化大革命”十年期间对我的封锁隔离，反而给予我勇气和好奇，不顾一切地在3个月内赶写出来了近200页《存在主义概说》一书。

从初版之日起，先师熊伟先生就给予关注、鼓励和支持，不但为此亲笔写信祝贺鼓励，还一再嘱咐务必随时注意国际学术界对海德格尔和萨特等人的评论研究，并根据国际学术界对存在主义的跟踪探索以及由此引起的学术争论，对存在主义这个紧密结合人生处世的生命哲学进行与时俱进的研究。

拙著《存在主义概说》初版后，香港学术界形成强烈的共鸣，香港中文大学哲学系主任刘述先教授和劳思光教授邀请我到香港中文大学演讲。刘述先教授对我说：“你在中国大陆从研究生毕业十多年一直没有机会集中研究，更没有机会出版自己的作品。到香港不到一年，便完成了这本书。我的学生和我太太看了都称赞你流畅通俗的文笔，他们都说，看了你的书，便明白了存在主义”。但我深知自己学力尚浅，任重道远，大家的鼓励只能成为今后继续努力的动力。《存在主义概说》在香港和台湾连续再版修订了十次之后，在1993年的台湾远流出版社修订成现在的《存在主义》。

今年是中国著名哲学家，我的老师熊伟先生诞辰105周年，我以深切的感恩之情，重新回顾了熊伟先生从20世纪50年代以来对我的教诲，使我更加意识到重版拙著的必要性。我永远忘不了熊伟先生以及北京大学老师们对我的哲学启蒙、遵遵教诲和亲切提携。

对于熊伟先生的思念以及几十年来对他的思想的反复消化理解，使我无法控制自己的情感，一旦爆发出来就像火山喷发出来的火焰，难以节制。我感觉到，是语言本身引导我说出许多话，而且又是话中有话，更使我自身所难以停笔收场。其实，说出来的和说不出来的，统统都围绕着一个核心，这就是表达对恩师的怀念和感恩！

受先生教诲几十年，又历经个人在世近八十年的曲折历程，要说的话和说不出的话，都只能在这篇序言中表达，难怪这篇序言写得如此困难，以致充满“不可说”之谜。

这篇序言原本不应该写得这样长。但语言是有自己的生命的；而语言的生命，实际上就是把它说出来的人的生命的延伸，也是创造它的创造者的生命的延伸；不但如此，语言本身也自有自己的生命和情感，它一旦被写出来，一旦被说出来，它就独立于创造它的生命而存在，它以自身的生命力、情感和欲望，在语言文字所构成的新天地中寻求其自身的自由，尤其要竭力探索和开创其自身的进行独立创造的自由，发挥语言本身的自我再生产力量，在极其复杂而富有伸缩弹性的象征性新世界中，在同他人碰撞沟通中，一再地延伸和扩大自身的意义世界，同时还在不断地创新中，获得越来越大的自律能力。

归根结底，语言的本质，不在语言之外，而是在语言之内；或者，更确切地说，语言的本质，就是语言的存在本身。所以，语言与其说是被说出来或被写出来，还不如说，是语言自己在不断地讲话，不断地进行自我表演。海德格尔说，说出来的话是会讲话的。讲出来的话，其实已经不是“我”的话，而是语言本身的自我显现；语言自身在自我延伸和自我扩大、自我繁殖。

这篇序言，我本来以为是属于我的，只是我这本拙著的序。但写出来后，就一发不可收拾，它们夹带着难以被我控制的感情和欲望，势如破竹，汹涌澎湃，终于写成这样长的文章。由此我忽然想起我女儿在法国高中读文学课时她的法国中学老师提到《等待戈多》的作者——爱尔兰作家塞缪尔·贝克特（Samuel Beckett，1906—1989）的话：“我的话和我的字，就像我的孩子那样，一旦说出来和写出来，它们就自由了，由不得我了！”

我想，正如熊伟先生所说，可说或不可说，都是语言；说出来的话是语言，说不出的话，也是语言，而且还是更奇妙的语言，更有内容的语言。这种“不可说”是一种比海还深的“存在之家”，它虽然神秘，但并不奇怪，因为语言本身原本是神秘而又“在世”显现，只是它的在世显现采取各种灵活神奇的方式，在不同的场合和不同的“此在”中，显现成不同的样态，表达出不同的意义。

当语言真正亲临存在深处，它就发出了比沉默更深邃的无言呼喊，真正喊出了存在的原型“无”。正如先生所言：“六合之内，万物芸芸，这诸多存在者是显眼的，存在却极难寻，存在之真便更不显眼，更难把捉”。

中国古话说“妙不可言”，就是对存在的神秘性以及语言的生命性和神秘性的最好描述。熊伟先生在他的博士论文中，曾经将海德格尔在《什么是形而上学》中的“存在”（Sein）与“虚无”（Nichts），同老子哲学的“可说”与“不可说”进行比较，并以独创的语言，强调“存在”、“虚

无”、“可说”、“不可说”之间的“妙不可言”的关系。

最后，我还是以熊伟先生的话结束这篇序：“语言是‘在’的语言，正如云是天上的云一样。这思正以它的说把不显眼的沟犁到语言中去。这些沟比农夫用缓慢的步子犁在地里的那些沟还更不显眼”。归根结底，千言万语以及不可说的沉默无语，都“在”说出先生的“真在”！

高宣扬

2016年8月

于巴黎东郊马尔纳河谷寒舍

注释

①熊伟先生主编的《现象学思潮研究文集》，在台湾出版时，为了使书名更加醒目，我作为丛书总主编建议改为《现象学与海德格尔》，编入“人文科学丛书”，于1994年在台湾远流出版社出版。正式出版前，我曾经向王炜求索熊伟先生简介，作为该书作者简介发表。王炜随后寄来经熊伟先生本人审阅过的“作者简介”，内容如下：“1911年2月14日生于贵州省贵阳市，1933年毕业于北京大学哲学系，1933—1936年在德国弗莱堡大学受教于胡塞尔和海德格尔，1937—1938年转赴波恩大学深造研究，并任该校东方学系讲师，1939年获波恩大学哲学博士学位，1939年至1941年任柏林大学外国学院讲师，1941年任中央大学哲学教授，不久，转任上海同济大学文学院院长兼哲学系主任，直至1952年，转任北京大学哲学教授，1981年以来，任北京大学外国哲学研究所教授兼副所长、中国现代外国哲学研究会副理事长及中国德国史研究会会长。主要著作有：《从先秦学术思想变迁大势观测老子的年代》（1931）uber das Unaussprechliche（1939年波恩大学博士论文）、Unter dem Schutze der Menschlichkeit，Berlin（1941）、《说、可说、不可说、不说》（1942）、《关于伯恩斯坦主义的一些历史》（1958）、Gedankenüber die chinesisch - deutschen Beziehungen（1981）及《海德格尔是一个哲学家》（1982）。”

1993年版序

时间飞逝而过。从我第一次接触存在主义哲学至今，整整35年了！而我写的第一本论存在主义的书《存在主义概说》（香港天地图书公司出版），也转眼间发表了15年。

1957年我进入北京大学哲学系不久，即受教于熊伟教授。他是存在主义大师海德格尔的学生。记得在迎接我们这一批“新生”的晚会上，系主任郑昕教授对我们介绍说，熊伟先生曾在1934年在德国弗莱堡大学聆听海德格尔授课。大学三年级时，我选修了熊伟老师的存在主义课。他讲课的姿态和语调，大有仿效海德格尔之意，并不注重于灌输知识，而是以诗一般的风格，启人“思”，启人“说”，力图引导听者“走向事物本身”，亲临领悟“思”和“说”的“自我显现”。“先是‘在’，才有‘在者’！”“这世界是‘在’出来的！”这两句恬然证明存在主义精神的名言，出自熊老师之口，不仅其抑扬顿挫之诵诗举止，至今仍栩栩如生，而且，其中的深刻含义也是经得起时间的考验，越推敲越可以“思”出层层道理来：真个是：“良久有回味，始觉甘如饴。”

自那以后，“文化大革命”中亲身经历的人生辛酸煎熬，让我更深切地体会到存在主义的基本概念“焦虑”、“孤独”及“死亡”的含义，也使我更深刻地领悟自由之珍贵！所以，1987年，当我移居法国途经香港时，发表的第一本书便是《存在主义概说》。

但是，我对存在主义的研究，并不单纯出自个人的兴趣和遭遇。

如同西方各种思潮一般，存在主义往往容易被人们误解成少数人杜撰出来的奇思异想，似乎是为满足在急速变化的社会危机中无法掌握自身命运的颓废主义者的精神需求；或者，甚至把存在主义简单地归结为“时髦”的装饰品，可以随人云亦云的趋势而顷刻间充斥于世间，也可以在另一瞬间像被玩腻了的玩具一样被说成为“过时”的。实际上，存在主义由于确实被许多人误解，在20世纪60年代以后，似乎真的被当作“过时”的东西而遭受冷遇。比起二三十年前，现在很少人提起存在主义；即使有人谈起存在主义，也总是不加思考地被看作是“消极的”思想。

近年来对存在主义的如此误解，一点也不能贬低存在主义本身的价值。稍微注意社会思潮动向和对西方文化稍作反思的人们，都会轻而易举地发现，存在主义的影响不仅没有消失殆尽，而且恰恰相反，存在主义大师海德格尔、萨特、克尔凯郭尔、加缪、梅洛庞蒂、雅斯贝尔斯、卡夫卡及马塞尔等人的著作及其观点，越来越被现代派、后现代派及后结构主义者所引用和进一步发挥。不仅如此，存在主义的影响至今仍然越来越扩及和深入到社会生活的各个领域，深入到社会科学和人文科学

的各个学科中去。

存在主义的理论力量及其在现代思想史上所显示的经久不息的生命力，只能来自存在主义本身所包含的真理性，来自存在主义所包含的人道主义精神。萨特和海德格尔都在1946年各自就存在主义的人道主义性质进行论述①，深刻地表达了存在主义对人的命运的关切，体现出存在主义经由人道主义同西方乃至全人类文化传统的内在联系。存在主义作为一种人道主义，确立了它在人类思想史上应有的历史地位。

存在主义和其他各个西方思潮一样，当它们一时泛滥而成为社会思潮的时候，只是作为一种社会现象而出现在特定的历史时期内。但一种社会思潮作为一种社会现象 出现的时候，只是一个结果 ，而不是原因；只是显现出来的假象 ，而不是其本质 。正如本书引言所将要论证的，重要的问题，是要通过一种社会思潮的出现，去进一步揭示那些装饰在外表上的时髦外衣，使掩盖在底基下的更深刻的本质，即它们的深远的文化渊源及其精神实质，能彻底地和本真地显示出来，成为重建新型的当代社会文化的重要养料，既继承和发扬其中的传统精华，又肯定其独有的创新精神。

从这样一种严肃认真的态度出发，我把存在主义和20世纪西方其他思潮一样看待，既把它们当作知识宝库中的珍贵成分，又把它们当作西方文化传统的延续和发展；既看作是思想家的思维结晶，又看作是人类世界历史经验的理论总结。它们的发生和发展，往往有着远比现实的社会具体条件更深远、更牢固和更稳定得多的思想和理论基础。因此，20世纪西方思潮的任何一个 流派，其重要意义，与其是作为这样或那样的社会思潮而出现，不如说是作为人类整体的一种理论思维运动，构成为整个人类文化宝库的基本成分和内在动力！

早从1957年进入北京大学哲学系的时候起，西方哲学的丰富而深刻的内容及其对社会生活各领域和对人文、社会科学各门学科的深刻影响，就引起了我的强烈的兴趣，并深深地吸引着我，使我在那以后的30多年的岁月中，始终都没有离开过对这个文化宝库的探索工作。所幸的是，近15年来，我能有机会在国外，主要是在法国、德国和英国，连续不断地学习和研究当代西方哲学和20世纪社会思潮。在点点滴滴的资料搜集和逐步分析研究的基础上，我终于有可能按重要学派和主要思想家的脉络，先后写出和发表了有关西方各国20世纪哲学和社会思潮的书：《存在主义概说》、《萨特传》、《弗洛伊德精神分析学概论》、《弗洛伊德传》、《罗素哲学概论》、《罗素传》、《结构主义》、《毕加索传》、《实用主义概论》、《新马克思主义导引》、《德国哲学的发展》、《解释学简论》、《利科的解释学》、《哲学人类学》及《哈贝马斯论》。这些书自1978年以来，已各自先后再版和增订新版；其中《结构主义》一书，香港已出四版，台北则连出三版，而且，几乎每次新版，都有所增订，补充有关结构主义的新的资料和新的分析研究成果。这一切，使我有机会，在分门别类、逐渐总结以及分期补充的基础上，系统地和有步骤地研究西方20世纪哲学和社会思潮的各个流派及其

相互关系，以求尽可能全面地跟上时代精神的发展步伐，并从总体上和从比较研究的角度，把握西方20世纪思潮的实质。

再过几年，人类历史将进入21世纪。在这新旧世纪交替的历史时刻，笔者百思交集，以一位在20世纪内长大并正慢慢接近“准老年人”的身份，期望能有机会逐步完成对20世纪西方思潮的系统研究初稿，呈献给我所有的老师们和亲爱的读者们，并诚恳地期望惠予批评和指教。

最后，我要感谢生我、养我和教育我的父母——是他们从我懂事的时候起，指引我走上不断地学习人类文化和自由独立思考的人生道路；感谢爱妻许敦煌女士和我的女儿高宁，对我的时时刻刻和无微不至的支持和帮助，她们不仅在生活上和精神上关怀我，也牺牲自己的休息时间为我整理资料。我同样要感谢我的国内外的老师和同事们，尤其感谢恩师郑昕教授、洪谦教授和熊伟教授；最近10多年还要感谢法国的列维斯特劳斯、保罗·利科、比埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）及德国的赫伯特·施奈德尔巴赫（Herbert Schnaedelbach）等教授——他们一次又一次地亲自指导我深入理解各个重要的理论观点，并慷慨地给我提供他们个人研究的最新的资料。感谢法国哲学协会主席雅克·董特（Jacques D'Hondt）和巴黎第十大学第一副校长乔治·拉毕卡（Georges Labica）两位教授为我提供了最好的研究条件。没有我的师长和亲友的帮助，我对于20世纪西方思潮的庞大的研究计划，是无从开始、也无法持续地进行下去的。

高宣扬

1993年3月中旬

于台北士林外双溪东吴大学

注释

①参见本书第四、五章；并参考萨特（J.P.Sartre）著：《存在主义是一种人道主义》（L'Existentialisme est un humanisme，Nagel，Paris，1946）；海德格尔（M.Heidegger）著：《关于人道主义的信》（Brief ueber den Humanismus，1946）。

1990年版序

人文科学，从其拉丁词源humanitas开始，就突出了一切与“人性”和“人的文化”有关的学问、认识、道德和行为。因此人文科学很自然地成为人性和人的价值的理论结晶，最能体现人类本性的可贵品质及其无限潜力，成为人类文化及在其中体现的富有进取性和创造性的人类精神的自我表现。虽然，作为一个科学语词，The Humanities在西方只是从15世纪和16世纪，为区别于中世纪的神学而才开始被使用，但人文科学的各门学科，作为以人性为基点的各种逻辑认识体系和研究成果，早从古希腊时代起，便已经随着人类文化总体的发展而存在并不断地完善。法国著名哲学家列昂·布伦斯维克（Leon Brunschvicg，18691944）在其著作《人类经验与物理因果性》（Experience humaine et Causalitephysique，1922）一书中说：早在苏格拉底的时代起，人文科学的各种研究就试图引导人类本身正确地置身于具有自我判断意识的自身良心之上（见《人类经验与物理因果性》原版第576577页）。另一位美国哲学家兼专栏作家瓦尔特·李普曼（Walter Lippmann，18891974）则直截了当地主张用一种基于人性的道德去对抗有神论，显示人在神面前的威力：人不再信仰天上的神或彼岸世界的权威；人必须完全在人类经验之中证实其正义性。因此，人活着，应该坚信自己的职责并不是使自己的意志服从上帝的意志，而是服从关于保证人类幸福的最可靠的知识（Walter Lippmann，A Preface to Morals，1929，p.137）。

人类文化发展的全部历史，证明了人文科学不愧是人的创造精神和人的尊严之最高理论表现。语言学、人类学、神话学、宗教学、历史学、法学、政治学、心理学、精神分析学、哲学、文学、美学、伦理学、经济学、社会学等学科及其不断节生而又相互融合的分支，构成了人类文化宝库中最直接、最深刻和最奥妙的显示人类灵魂的知识精华的汇聚点。

这就是为什么巴尔扎克（Honorede Balzac，17991850）指出：“对于会读历史的人来说，可以发现有一条令人赞赏的逻辑法则在发展着；在这一逻辑法则中表现了整个人类像一个整体一样活动着，像一个独一无二的精神那样思索着，并步伐整齐地实现其行为。”（巴尔扎克：《著作集》，七姐妹文学丛书法文版，第一卷，第394页）在历史中不断发展和不断丰富的人文科学，不管它有何等杂多的内容，何等不同的学科形式，何等剧烈的对立观点和流派，归根到底，都是、也只能是人类精神和人性的概念化和逻辑化，也是人类意志和情感的语言凝结物。

因此，研究人文科学将有助于认识人类本身，认识人类文化的价值，提高人的尊严和道德，振兴和推动社会的发展和进步。

人文科学既然与人类整体紧密联系，它的发展也自然地维系于社会的发展。近二三十年来，由于科学技术的突飞猛进，社会结构的急剧改变，人文科学也产生了新的发展动向。这种动向，在某种意义上，预示着人类及其整个文化的具有深远意义的根本性变化。

1981年召开于法国塞夫勒（Sèvres）的法国人类学代表大会所得出的某些结论，具有一定的典型意义。人类学在其发展史上从来没有像今天这样近似于哲学——在许多情况下，人类学与哲学在研究关于“人”的知识领域时，往往提出几乎类似的理论推理。同样的，作为一门人文科学，哲学史也不断丰富着在历史运动中的人类学。人类学与哲学的相互渗透，或者说，人类学的哲学化或哲学的人本化，具有更深一层的认识论上的根源。近半个世纪以来在自然科学界的许多新突破，使哲学家哈贝马斯、法国哲学家让·弗朗索瓦·利奥塔（Jean - Francois Lyotard）等向科学本身提出了所谓“合法性”（Legitimation）的问题。在同一个提问题的方向上，哲学家和人文科学家们也相应地提出了人类文化构成的“象征化”或“符号化”（Symbolization）的问题。这种研究趋势表明：人类认识的途径本身正受到前所未有的严格检验。1973年哈佛大学的杰拉德·荷尔顿（Gerald Holton，1922）教授发表了两本很有分量的书：《科学的想象》（The Scientific Imagination，Cambridge University Press）和《科学思维的论题根源：从开普勒到爱因斯坦》（Thematic Origins of Scientific Thought：Kepler to Einstein，Harvard University Press）。在杰拉德·荷尔顿看来，以理性为基础的科学，始终都从“源远流长的哲学”（Philosophia perennis）中汲取最基本的营养。毫不奇怪，那些杰出的科学家们——诸如费耶阿本（Paul Feyerabend，19241994）、托马斯·库恩（Thomas Kuhn，19221996）等人——也亲自深入到哲学认识领域中，提出了震撼人类文化根基的深刻问题。西方文化把与此相联系的问题概括成“科学与文化的现代性”（Modernite）。这一范畴的表现表示了人文科学和整个文化的新纪元的到来。

自然科学和技术的发展，不但没有推翻人文科学，反而更进一步地证实了：人文科学并非像经常那样被看作是“不确定的”知识体系，而是像自然科学那样，根植于人类精神本身。毋宁说，作为人的价值在知识大树上结成的果实，人文科学更有理由成为自然科学与整个文化的逻辑基础。

如果说，在古典时期，人们习惯于把人文科学基于历史的发展，因而把历史学看作是整个人文科学的基础，如同数学被传统地看作自然科学的基础那样，在当代的人文科学和自然科学的基础研究中，语言学的突出作用已经不证自明了。一切科学，归根结底，是在语言中展开并证实其“合法性”的。语言是人类文化的基础和创造手段。现代科学技术的发展，突破了语言学研究的许多传统封锁线，使语言研究成为揭示人类精神奥秘的钥匙。弄通语言之门，就如同使一位哑巴说话一样，顿时也撬开了思维之窍门，径直沟通了人的内在世界与外在世界的交流。因此，语言学的研究全面地推动了人类学、心理学、社会学、哲学、文学

及美学的发展，也在人文科学和自然科学之间搭起沟通的桥梁。于是，在人文科学中，一种所谓“沟通（或传播）科学”（Sciences de la Communication）和“沟通哲学”（Philosophie de la Communication）也应运而生。这类沟通学开辟了新的认识领域，为一切科学和所有的人之间的“对话”提供了可能的前景，也为人文科学的研究走出原有的传统领域。

语言学的研究也向历史学研究提出了挑战。如果说推崇理性的普特南（Hilary Putnam，19262016）也承认历史的优先地位的话Reason，Truth and History，1981）；如果说，米歇尔·福柯（Michel Foucault，19261984）也注重研究人类性情形态和人的认识体系的历史的话Les Mots et les Choses，une archeologie des Sciences humaines，1966），那么，语言学的研究就直接地揭示了“历史之赋予存在以形式”的重要作用（见菲利普·阿里耶斯（Philippe Aries）的著作《面对死亡的人》），也同样地揭示了历史作为“叙述”（Narration）之本来面貌。作为科学方法的“叙述”乃是具有“认识论战略地位”的科学知识的基本方法——保罗·利科（Paul Ricoeur，19132005）在其最新著作《时间与记述》三卷本（Temps et Recit）中就把研究焦点集中在Recit（记述）之上，显示了历史学本身因现代科学与现代语言学研究的冲击而发生一次“大爆炸”（Big - Bang）之复杂情形。

总之，科学技术的新成果，作为人文科学基础的历史学与语言学的新突破，作为直接以“人及其文化”为对象的人类学的深化，以及一系列对人类认识过程产生根本影响的社会因素的出现，促使人文科学自然科学相互对话的过程中，在同社会政治生活既保持联系、又保持本身独立尊严的处境中，向着人类共同体的“宏观结构”（Macrostructure）和人类意识的“微观现象”（Microphenomène）进行更广泛而深入的研究，加固了人文科学在人类文化总体中的特殊地位。

天地图书公司出版的《人文科学丛书》*，当然从形式上来看具有通俗普及的意义，但就基本宗旨而言，乃是人文科学本身在当代社会中进行自我确立的一种尝试。因此，它渴望一切珍爱文化和尊重人的尊严的人士的爱护和支持。愿这知识之花在成千成万的文化爱好者的浇灌下茁壮成长！

高宣扬谨识

1987年初冬于巴黎

*高宣扬先生主编的《人文科学丛书》首先由香港天地图书公司出版，1990年天地图书公司与台湾远流出版公司协议合作，此后所有丛书在台湾进行编辑工作，两地联合出版。

引言　作为哲学与社会思潮的存在主义

存在主义（L'Existentialisme），作为哲学和社会思潮，是在第二次世界大战刚刚结束后不久，在法国形成和发展起来的。培养和滋长这种“主义”的法国当时的社会历史环境和文化背景以及社会心态，使“存在主义”迅速地在文学、哲学和社会生活各个领域刮起一阵阵旋风，不仅使它轻而易举地取代了此前在德国早已理论体系化的“存在哲学”（Existenzphilosophie）；而且，由于它的文学化、日常生活化和社会化的成功作风，使它很快地以一种能够为大众所普遍接受的“时髦”意识形态发展起来，就连大众公认为“存在主义大师”的萨特（Jean-Paul Sartre，1905-1980）也不得不因“存在主义”之滥用而惊呼：存在主义“这个词现在是如此被肆无忌惮地使用到许多事情上面，以致使它不再有任何意义了”①。

但是，不管怎样，人们不得不承认，“存在主义”这个词，对于大多数熟悉法国和欧洲的现代历史的人来说，它蕴含着远比哲学概念的准确意义更丰富、更通俗和更生动得多的社会内容，更直观地表现了当时的社会危机以及由这种危机所压抑出来的畸形心态，也曲折地表现了历经战争创伤和法西斯黑暗统治而渴求自由的人们对于绝对自由的极端幻想。只要稍稍回顾被人们称为“存在主义的荒谬文学家”的加缪（Albert Camus，1913-1960）在这一时期所发表的几部作品——《异乡人》（L'Etranger，1942）、《西西弗斯的神话》（Le Mythe de Sisyphe，1942）、《误会》（Le Malentendu，1944）、《卡里古拉》（Caligula，1944）、《鼠疫》（La Peste，1947）和《反叛者》（L'Homme Revolte，1951）——就不难看出产生着存在主义思想的那种社会历史环境的特殊性质以及隐含在存在主义中的更为深刻的理论渊源，也同样可以从中体察到具有深厚的人文主义和自由主义传统的拉丁民族对于个人命运所可能采取的多种多样的特殊人生态度。

但是，“存在主义”作为一种思潮，又同当时作为文学创作倾向的存在主义文学，保持相当大的距离，呈现出复杂而曲折的矛盾关系。因此，当加缪于1944年发表《误会》剧作后，便于1945年11月15日发表了如下的声明：

> 不，我不是存在主义者。萨特和我都很惊讶地看到我们两人的名字被连在一起。我们甚至想到有一天要发表一则声明，证实我们之间没有任何共同之处，拒绝承担各自可能欠下的债务。因为毕竟是一场误会。萨特和我无一例外地在我们认识之前就发表了我们的书。当我们相识时，是为了发现我们之间的差别。萨特是存在主义者，而我发表的唯一理论著作《西西弗斯的神话》是反对那些存在主义哲学家的。

从萨特那方面，也并不是很随随便便地就接受了“存在主义者”这个标签的。萨特针对加缪的“荒谬哲学”，发表了如下声明：

> 荒谬的人一点也说明不了问题。加缪只是提出建议，同时，他在原则上也并不急于论证那些未被论证的事物。②

加缪与萨特之间的争执及相互区别，反倒以鲜明的例子，向我们显示了存在主义本身的最基本的原则：它否定一切“抽象”的必要性。所有一切从殊相中抽象出共相的概括活动，在存在主义者看来，只能消除殊相所特有的本质；只能导致殊相间的混淆。

萨特本人并不希望别人把他自己同他人相混淆，萨特本人确实有他自身的特性，他用他的作品和他的特殊的存在，显示了与“他人”、与加缪之间的相异之处：在存在主义盛行于法国前后，他连续发表了《呕吐》（La Nausee，1938）、《苍蝇》（Les Mouches，1943）、《密室》（Huis-clos，1945）、《肮脏的手》（Les Mains Sales，1948）和《自由之路》三部曲（Les Chemins de la Liberte，tome I：L’age de la raison，1945；tome II：Le sursis，1945；tome III：La mort dans l'ame，1949）等表现存在主义哲学的文学作品，足以使他有资格被称为这一时期的存在主义的最著名的代表人物。

同加缪和萨特一起，并几乎同时地被冠之以存在主义者的哲学家和思想家，在法国还有加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel，1889-1973）、梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908-1961）以及萨特的亲密朋友西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir，1908-1986）这一群处于同一时代、同一国家的存在主义者，各自以自身的独一无二的思想和作品，树立了他们自己的独具特色的形象，使当时的存在主义成为现代西方文化史上极其光彩夺目的时期，又是一种特有的“法国现象”。

在西方近现代文化思想史上，像存在主义这样同时在哲学和文学艺术领域中流行起来并产生广泛的社会影响，是少有的特殊现象。这一方面表现了存在主义思潮的庞杂性。另一方面也表现了它在一定历史时期内的精神威力，表明它符合了一定时期内的相当多人的思想倾向。存在主义在20世纪四五十年代的“黄金时期”为我们研究西方文化的现代性结构及其内在的精神实质，提供了最丰富和最有趣的范例。深入地了解这一时期的存在主义的各种精神产品及其理论基础，有助于我们全面地把握西方现代文化的历史和理论脉络及其实质。

从20世纪60年代起，存在主义思潮慢慢地从社会舞台上退缩，以致从20世纪七八十年代以来，存在主义几乎不再被人们所谈论，好像那些过了时的时髦服饰一样，似乎已被人们遗忘。但实际上，正如笔者将要在下面进一步指出的，存在主义的思想观点和方法，由于其中包含着强大的理论力量，由于它已深深地扎根于相当多的人的意识中，它的影响并不能因存在主义大师们的先后离世而消失殆尽。

从20世纪60年代起，存在主义进入了与新兴的结构主义、现代主义、后现代主义等思潮并存的新发展时期。直至1976年海德格尔（Martin Heidegger，1884-1976）逝世和1980年萨特逝世为止，存在主义的影响，并不像有些人所简单地加以抹杀的那样，似乎存在主义已在西方人文科学界中消声匿迹了。在20世纪六七十年代，海德格尔和萨特等人的思想继续产生影响，1960年萨特的《辩证理性批判》（Critique de la raison dialectique，1960），不仅从哲学人类学、历史和实践的新角度探讨了存在主义的基本原则，而且，在试图建构“存在主义的马克思主义”和反驳结构主义方面，也显示了萨特的存在主义的新特色。萨特的思想影响更进一步在1968年至20世纪70年代的法国和西欧学潮的发展中显示其威力。萨特在1971年至1972年连续发表的三大卷《家庭中的白痴》（L'Idiot de la famille，T.I，II，III）及1973年发表的《境况剧》（Un theatre de situations），则显示出萨特的存在主义文学思想的新发展及其影响的持续性。

和萨特一样，在20世纪50年代和60年代，海德格尔并没有停止其存在主义的理论活动。海德格尔在1950年发表的《林中路》（Holzwege，Vittorio Klostermann，1950），是存在主义思想发展史上的重要文献，它不仅表明海德格尔进一步探讨了“存在”的基础本体论问题，而且更深入地研究了语言和艺术的问题，使“存在”的基本问题，通过“语言”和“艺术作品”，更深入地与“思”及“在世”相联系。这对20世纪60年代后的诠释学和现象学美学的发展有很大的影响（参见本书第七章）。海德格尔在1967年发表的《路标》（Wegmarken，Vittorio Klostermann，1967），正如海德格尔本人在该书前言所指出的：在这本书中收集的写于各个时期的论文，可以成为他的思想发展的路标；它们不仅表现了海德格尔存在主义思想的发展过程，也表现了海德格尔存在主义所思考的问题的多样性和广泛性。这本文集反复地探讨形而上学、真理和人道主义的问题，从多方面补充了《存在与时间》（Sein und Zeit，1927）的内容，有助于对存在主义的全面理解，尤其是有助于把握存在主义与西方传统思想的内在关系。与此同时，海德格尔连续发表了他的《早期著作集》（Fruehe Schriften，1972）、《艺术与空间》（Die Kunst und der Raum，1969）及《现象学与神学》（Phaenomenologie und Theologie，1970）等重要著作，也表明海德格尔的存在主义思想远非停顿于50年代以前，而是一直持续到20世纪70年代他逝世前夕。在海德格尔逝世前夕，即1975年开始陆续发表的《海德格尔全集》第二十一卷《逻辑学》（Gesamtausgabe，IV Abteilungen：Bd.21，Logik，1975）部分，就包括了大约八十本分册！

如果再把海德格尔及萨特等人在20世纪五六十年代至70年代末的上述重大理论活动，同60年代后受现象学和存在主义影响而兴起的诠释学（不要忘记，海德格尔的学生伽达默尔〔Hans-Georg Gadamer，1900-2002〕在1960年发表的《真理与方法》创建了当代诠释学发展史的新里程碑！）及存在主义文学等流派相联系，那就不难看出，所谓“存在主义已从20世纪50年代起退出历史舞台”及“存在主义已过时”的结论

是何等武断！

20世纪80年代以来，对存在主义来说，有两件事是值得注意的：第一，在改革开放初期的中国大陆，存在主义像新鲜的玩具为孩子们所喜爱那样，成为中国大陆青年的崇奉物；第二，在法国，由于连续发表萨特的一系列遗稿，重新激起了理论界对存在主义的研究兴趣，使存在主义的某些未经确定的概念，再次兴起了热烈的讨论，有助于学术界进一步澄清存在主义发展中的某些疑难点。

20世纪80年代初，当中国大陆青年刚刚从对偶像崇拜的束缚中解脱出来，他们对于存在主义的追求，就如同第二次世界大战后受尽法西斯主义专制和社会危机的精神桎梏的法国人渴求自由一样。虽然中法两国文化传统和历史背景都不一样，但当时对于存在主义的共同的狂热，却讽刺性地道出了历史重复性的内在的同一原因，也看出了存在主义中的人道主义精神的普遍价值。从这个意义上说，研究存在主义，从来都不存在“过时”的问题。

至于萨特遗稿的发表在20世纪80年代所激起的震荡，同样也有助于了解存在主义思想大厦内的多种复杂因素，再次表明对于存在主义的研究，不但不存在“过时”的问题，而且，进一步证实：以往对存在主义的研究远未深入透彻，有许多很复杂的具体理论问题，有待认真地重新加以研究。

20世纪80年代陆续发表的萨特遗稿，包括：《在奇怪战争时期的笔记》（Les carnets de la drole de guerre，1939-1940，Paris，Gallimard，1983）、《关于一种道德的笔记》（Cahier pour une morale，1947-1948，Gallimard，Paris，1983）、《致河狸及其他人的信札》（Lettres au Castor et a quelques autres，tome I：1926-1939；tome II：1940-1963，Paris，1983）《弗洛伊德剧情梗概》（Scenario Freud，1958，1959，1960，Paris，1984）及《辩证理性批判》第二卷（Critique de la raison dialectique，tome II，1958-1960，Paris，1985）。与此同时，西蒙娜·德·波伏娃也发表了《告别礼》（La cerimonie des adieux，Paris，1981）一书，详细记述了萨特临终前十年的生活，同贝尼·列维（Benny Levy）所发表的《与萨特的对话录》（Le nom de l'homme，Dialogue avec Sartre，Verdier，1984）成为鲜明的对照，衬托出萨特的存在主义思想发展历程中的许多矛盾现象，同样也从另一个侧面表现了存在主义思想研究的复杂性和长期性。

1987年7月6日至8日，在巴黎举行的“法语国家哲学研究的五十年”（Cinquante ans de philosophie de langue francaise）国际研讨会（由国际法语国家哲学协会主持）曾对存在主义思想的发展作了总结。③ 由法国图尔大学雅克·柯列特（Jacques Collette）教授所写的题为“存在主义”的论文肯定了存在主义在法国当代哲学发展史上的重要地位，并指出了迄今为止有待深入研究的问题。例如，由萨特的《关于一种道德

的笔记》所提出的关于“神”的新概念——萨特在这部著作中严格地区分了哲学上的神与基督教的神——表现了当时的存在主义的发展同马克思主义、基督教神学、新托马斯主义、现象学等派别的复杂的交叉关系；不仅如此，存在主义的发展还显示了哲学同史学研究、人类学研究，乃至数学等自然科学的研究的密切联系。在1947年至1948年之间由萨特所写的上述《关于一种道德的笔记》，正好表现了当时哲学界探讨“存在”问题的复杂性和多元性。同时，对存在主义的深入研究，还显示存在主义思想发展流程的多面性和多样性，显示出在萨特等较为活跃、因而也广为人知的存在主义思想家以外，还同时存在一批很少被人们注意的存在主义思想家。对于这后一种存在主义思想家的深入研究，有助于理解存在主义思潮的复杂性和多元性，同样也有助于探究存在主义的精神实质。

在法国，著名哲学家路易·拉维尔（Louis Lavelle，1883-1951），早在1928年就发表了《论存在》（De L'Etre，1928），系统地论述他的“存在”与“行为”相统一的哲学理论。在拉维尔看来，“自我”只有在随时随地处于主动创造的状态中，才能存在和维持其地位。“存在”之存在，其真正的动力根源，是意志；意志，相对于各种形式的行为，乃是居于优先地位的。这个基本观点同法国19世纪著名的哲学家曼恩·德比朗（Maine de Biran，1766-1824）的观点是很接近的。在曼恩·德比朗那里，自我的存在（l'être de l'ego）是以存在本身的分化为基础的。曼恩·德比朗说过：“在自我之中，科学与存在相统一。”因为只有通过自我的反思活动，才能提供体验着“存在”的坚实基础。同样的，在拉维尔那里，对象，作为主体进行创造活动中所构建出来的产物，并不能脱离主体；但是，同样地，主体，并不因为它归根结底是对象的构建者，而可以脱离对象而存在。由此观点出发，拉维尔认为，任何经验都是参与活动的主体的经验，因此，主体的经验是同时地与主体及其存在密切相联系的。

拉维尔的有关“存在”的哲学著作，还包括《总显现》（La Presence Totale，1934）、《论行为》（De L'Acte）、《自身的意识》（La Conscience de soi，1938）、《自恋情结的错误》（L'erreur de Narcisse，1939）等。在这些著作中，体现了拉维尔通过精神本身去探索精神的本质的特殊哲学。第二次世界大战后，拉维尔继续发展他的特殊的“存在”哲学，发表了一系列著作：《论时间与永恒性》（Du temps et de l'eternite，1945）、《存在论导论》（Introductional'ontologie，1947）、《论自我的强大威力》（Les puissances du moi，1948）、《论价值》（Traite des valeurs，1951）及《论人的灵魂》（De l'ame humaine，1952）。

与拉维尔相类似，勒内·勒森（ReneLe Senne，1882-1954）也从伦理学和精神哲学的角度论“存在”的法国著名哲学家。这位存在论哲学家，早期深受法国新批判主义者奥克达弗·汉默林（Octave Hamelin，1856-1907）的富有辩证法精神的悟性论的影响，深入研究了康德（Immanuel Kant，1724-1804）的先验理智论，试图论证意识对其对

象的决定作用，并不仅仅在形式上有效，而且也关系到实际内容方面。这就是说，作为人类经验成为可能的条件的先天性（a priori）因素，不只是被意识所承受，而且其本身就是由意识所产生的。勒森在继承了汉默林的基本观念之后，强调了相互性（Reciprocite）范畴中相互对立的因素综合统一的建构的可能性。勒森尤其突出了意识的功能（des fonctions de la conscience）对于范畴的优先地位。因此，勒森所重视的是精神和意识的实际运动过程及其活生生的运作。勒森说，理性的目的，并非为了窒息人心和抽干思想的意义，而是为了使人的存在更加深化和内在化，并由此获得无限地新生和自我创造的可能性；是为了更深入地把握存在的内在奥秘和揭示历史发展的内在机制。

在勒森的后期更为成熟的有关存在的哲学思想中，柏格森（Henri Bergson，1859-1941）和拉奥（Rauh）的影响更大。勒森在建构其存在哲学时，一方面对柏格森的生命哲学概念有所保留，另一方面又很欣赏柏格森关于富有创造性的精神的双向发展的同一性观念，即创造性的精神朝着“自身”和朝着“绝对的实在性”的复归的一致性（La coincidence entre retour vers soi et retour vers la realiteabsolue de l'esprit createur）。总之，在勒森的存在哲学中的三项决定性的构成因素是：汉默林的关于精神的统一性的思想、柏格森的关于精神的无限性的思想以及拉奥的关于精神的现实性的思想。这三大因素，又使勒森的存在哲学具有浓厚的“观念的存在主义”（Ideo-Existentialisme）的色彩。这种存在主义的出发点，是精神的自我矛盾的经验，即所谓“被分割的关系的经验”（L'experience de la relationecartelee）。这就是说，人的精神的内在生活，乃是一系列自我矛盾的烦恼心态的演化，乃是处于遭各方分割的窘境中的复杂心态，乃是一种无所适从的自我矛盾。正是这种被多方分裂和吸引的心态发展动向，使人的存在时时处于被分割的危险，处于各种偶性的包围圈之中，处于各种可能的潜在状态。但是，勒森又指出，各种矛盾，各种可能性，都不会是绝对的。在勒森看来，矛盾乃是“反存在”（la contradiction est contre-être），矛盾并不只是“非存在”（non-être）而已，而且，矛盾还要进一步地朝着“反存在”的实际过程转化。勒森说：“哪里有矛盾，主体就不仅必须朝着它而生成，而且也必须遭受其痛苦的经历。”

勒森对意识的深入描述和分析，为萨特的自我意识的现象学分析提供了丰富的启发。勒森早在20世纪30年代就已深刻地指出了“义务”（le devoir）是“一切存在和一切行动的绝对条件”（la condition absolue de toutêtre et de toute action）。因此，“应该如此的存在”，作为应尽的义务，乃是最根本的原则，是“存在”的基础。正是在矛盾中，“义务”激起了必须加以实现的一种未来，某种必须加以追随的目的性。人是在其自身中发现“义务”的；“义务”对于人来说，乃是一种“必须如此存在的观念”；而所谓“道德上的义务”，无非是上述最基本的义务的特殊化罢了。

在上述存在哲学的基础上，勒森发展了存在论的价值哲学，建构起他的道德理论，与萨特的未发表的《关于一种道德的笔记》的思想相交叉，因此，对于研究存在主义思想的发展，具有重要的历史价值。勒森

在1939年发表的《哲学导论》（Introductionala philosophie）正是他的价值哲学的基本著作。他的价值哲学的中心点，就是关于“绝对的无限价值”的概念。他说：“绝对，就其实质而言，乃是无限的价值”（L'absolu est，dans son fond，valeur infinie）。这种“无限的价值，是一切现实性的最炽热的元灶以及一切行为的启示中心”（le foyer incandescent de toute realite et l'inspiration de toute action）。相对于“义务”而言，一切价值都是以义务作为基本原则；正是“义务”，才使人有资格追求和向往着价值。但是，另一方面，勒森并不停留在上述阶段，他认为，义务作为价值的源泉，只是一个出发点而已，人的存在的实施，必须由此出发而导致一切具体的义务对于价值的依赖。

价值与人的存在的相交合，使价值“绕射出去”（se diffracter），然后，又以四种基本的形式折射回到我们之中：“真理”、“善”、“美”和“爱”。这四种价值的重组，使人生和人的存在变得多样化，并使其处于多种多样的“状态”之中。

勒森的存在哲学，在20世纪三四十年代，不断地被论述在他的下述著作中：《障碍与价值》（Obstacle et Valeur）、《道德通论》（Traitede morale generale）及《论性格学》（Traite de caracterologie）等。在20世纪50年代，勒森逝世前后，他的著作有《论个人的命运》（La destinee personnelle，1951）和《神的发现》（La decouvert de Dieu，1955）。将勒森在20世纪30年代至50年代的著作，与同一时的其他存在主义哲学家的著作加以比较研究，有助于我们更深入而广泛地探讨存在主义的发展的复杂性。

对于由第二次世界大战期间的“存在哲学”发展而来的20世纪四五十年代的存在主义思潮有敏锐洞察力的法国思想家梅洛-庞蒂，曾在他的《存在主义的争论》（La Querelle de l'existentialisme，in Les temps moderne，1945）一文中，对这一思潮内的诸多争论，作了深刻的分析。法国另一位具有多种思想历史背景、并对存在主义思想发展深有研究的哲学家让·瓦尔（Jean Wahl，1888-1974），也对存在主义的复杂思想成分作了科学的说明。与此同时，瑞士哲学家珍妮·赫尔施（Jeanne Hersch，1910-2000）也在其有关雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1883-1969）的论文中，分析了雅斯贝尔斯存在主义的特征及其与其他存在主义者的区别。这位瑞士女哲学家还意味深长地将她的论文题目定为：“存在主义的讽刺性漫画及其真实面目”（La caricature de l'existentialisme et son vrai visage）。

让·瓦尔是有很高的哲学史思想研究造诣的哲学家，他早在1938年就已发表了一部研究存在主义创始人齐克果（Soren Kierkegaard，1813-1855）的著作：《齐克果研究》（Etudes Kierkegaardiennes）。这部著作深入地探讨了齐克果哲学中的焦虑、恐惧及痛苦的概念。把让·瓦尔的这项研究同他在1929年发表的另一部著作《论黑格尔哲学中的意识厄运》（Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel）连接起来，可以发现让·瓦尔对于人的焦虑情绪的研究的重视，

也显示了让·瓦尔的存在主义思想的独立形成过程。让·瓦尔的存在主义思想，更进一步地在1944年发表的《论人的存在和超验性》（Existence humaine et transcendence）一书中系统化地显示出来。这时期的让·瓦尔同法国著名的现象学家伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas，1906-1995）保持密切的联系。在让·瓦尔看来，哲学研究的主要对象，应该是“有希望和有勇气的人”。他对人的命运的关切，使他在《形而上经验》（L'experience metaphysique，1964）一书中得出结论说：人的存在经验乃是“存在的一种模态”；而人的经验是令人心烦又令人激荡的，它既是自行地向我们自己展现，又以其自身的途径自我显现。在让·瓦尔的成熟著作《论形而上学》（Traite de metaphysique，1953）一书中，他系统地论述了“人”及其周遭关系的基本问题。

由于让·瓦尔对于第二次世界大战后的存在主义思想的发展极为重视，他先后还发表了多本论述存在主义发展史的著作，其中有：《存在主义简史》（Petite histoire de L'existentialisme，1947）、《关于存在的思想》（La pensee de l'existence，1952）及《关于存在的哲学派别》（Les philosophies de l'existence，1954）等。让·瓦尔始终认为，存在主义并非一元化，而是多元主义，因此，在他看来，对于人的“存在”的哲学研究，只有从各个角度和各个观点去进行，才能深入揭示人的存在的真正本质。由于让·瓦尔在第二次世界大战后的法国哲学界中占据着举足轻重的地位（他在1946年创立了法国哲学研究院〔College Philosophique〕，1950年后任《形而上学与道德杂志》主任，1960年任法国哲学协会主席等），他关于存在主义的论述，也在战后的西方各国产生广泛的影响。

瑞士籍的法语哲学家珍妮·赫尔施的哲学，深受雅斯贝尔斯的影响，具有浓厚的宗教色彩。她的名著《存在与形式》（L'Etre et la Forme，Neuchatel，1945），突出地分析了人的存在的特征；它提出了一系列具体的问题，不仅包括了自由和权力的问题，而且，也包含了“希望”的问题，包含了“敲诈勒索”（le chantage）的问题等。所谓“敲诈勒索”，是发生在人的存在寓于其中的那个社会中的；但这种社会具有两面性：它一方面，是受操纵的社会；另一方面，它又是操纵着人的社会。

赫尔施的存在哲学又在某些方面类似于萨特的哲学——她认为人的存在是历史性的，而历史是人的存在所获得的知识的一个构成性因素（L'être humain est un etre historique，et l'histoire est une des composantes des connaissances qu'il acquiert）。在赫尔施看来，由历史因素组成的知识，尤其是最具典型性的人文科学知识，不同于那些有关外在于人的存在的自然对象的自然科学知识。此外，赫尔施的存在主义，又在关于身体的“存在”与“心灵”的关系的问题上，切近梅洛-庞蒂的思想。在她看来，身体（le corps）必须在同心灵的相互性中才能有意义。

在谈到“神”的时候，珍妮·赫尔施认为它是一种“最高级的实在”（la realitesuprême），是人的特殊的二元性的存在，即人的身体与心灵的

二元性的一个条件之一。

赫尔施和其他许多哲学家一样，认为在战后相当长时期内为人们所惯用的“存在主义”这个概念，严格地说来，并非指一种首尾一贯的、适用于某一特定学派的哲学思想，而是一种非常模糊的、包含着不同派别的思想因素的概念。因此，在使用存在主义这个词的时候，针对不同的哲学家，要做不同的具体分析，要深入弄清各个不同哲学家对于“存在”的不同理解和不同解释。更确切地说，用“存在主义”这个概念，主要是指那些惯用“存在”这个词而写作的哲学家们和作家们，他们虽然在哲学信仰上有不同观点，但都较为一致地认为，单个的人的存在“是独一无二的”，是不可取代的，不可化约的。

列维纳斯在1947年，即在“存在主义”思潮风盛于世的时候，发表了《从存在到存在者》（De L'Existence A L'Existant，1947，Paris）一书，正是强调具体的“存在者”的“存在”方式的不可化约性。“存在者”的显现是决定性的因素；因为“存在者”的显现势必突出“存在”的各个特殊意义，并导致对“存在”的一般意义的本体论的理解。

对于“存在”的理解的具体性，可以从“存在”所必经的“时间”的“持续”经验的特殊性中加以理解。列维纳斯在论述“存在”的个别性和特殊性含义的时候，也和海德格尔一样，从“存在”必经的“时间”的不同状态入手。列维纳斯在论述“死亡”与“时间”的重要论题时，特别强调关于“时间的持续”（la duree du temps）的重要意义。列维纳斯说：关于时间的持续的概念，根本不是“什么是……”的问题；在这里，根本不存在“什么是……”的问题（Il n'y a pas ici a poser la question“qu'estce que？”）。④ 因为正如同海德格尔在《存在与时间》一书中所指出的，对于“时间”，不能提出“什么是时间？”的问题；人们只要一提出“什么是时间？”，便马上地和同时地就把“时间”和“存在”一样地加以看待，等于提出“什么是存在？”；同时，在时间的“消极性”或“被动性”之中，也就是说，在“忍耐”之中，是根本不存在任何行动的。“忍耐”是时间的被动性，它是同意向性的趋近正好相反的。而且，关于“时间的持续”的提出，正是为了避免使用“流逝”（Flux）或“流动”（Ecoulement）等概念；因为“流逝”或“流动”，很容易联想到某种液态的实体，并由此以为时间的测量是可能的，甚至由此像普通人那样将钟表所指的时间误认为真正的时间。实际上，时间本身是不应该同在时间中的流逝物相混淆。

因此，列维纳斯特别强调，时间的持续就是意味着时间的“亲在”，就是意味着在其自身形态中的时间本身。

列维纳斯提出时间的持续，归根结底，是为了说明，死亡乃是时间的忍耐（la mort comme patience du temps）⑤ 。

列维纳斯关于死亡的解释，一方面来自海德格尔的存在主义和胡塞尔（Edmund Husserl，1859-1938）的现象学，另一方面又与海德格尔的观点根本不同。列维纳斯首先强调，为了理解时间的持续，不应该借

助于被各种思想观点视为终极标准的“有—无”对立性成双概念。走向死亡的存在并不是相对于“虚无”的“存在”；死亡是不可逆转的（Irreversible）。实际上，我们每一个人说对于“死亡”的认识、了解和体验，都不是来自自身的亲在体验，而是来自“他人”，来自第二手材料；或者，更确切地说，是来自谈及死亡的那种语言。因此，我们是在同“他人”的关系中去思考那个处于其“消极性”或“否定性”中的“死亡”的。

显然，列维纳斯也同海德格尔一样，很重视“死亡”的特殊的、唯一的、不可更替和不可化约的特性。

存在主义对于“死亡”的特殊关怀和特殊考察，体现了存在主义者不甘心停留于常人所使用的普通语言对于我们所能报导的那个范围内。存在主义者要打破普通语言所设定的那种被常人接受过的“界限”，为的是去寻求人生的真正本质。

早在古希腊时期，柏拉图（Plato，427-347 B.C.）就已在他的《斐多》（Phaedo）对话篇中，谈及了“死亡”。柏拉图在《斐多》篇的开头和结尾中，在论及苏格拉底（Socrates，470-399 B.C.）的死亡时，不仅把死亡看作是“存在”向“不再存在”的过渡，是一种否定性的逻辑过程的结果；而且，也把死亡看作是一个“出发”，尽管这是一种带有否定性的“出发”：一种朝向不可知和未知的出发，一种不再回返的“出发”，一种“不留下地址的”出发。所以，死亡，更确切地说，他人的死亡，乃是一种充满着激情的悲剧表演。正因为这样，那些觉得在这个死亡中找到了一切希望的理由的人们，会对这个死亡产生有分寸的悲伤；而对此死亡没有恰当估计的人们，就会过度地悲伤，就像《斐多》篇的阿波罗多洛所表现的那种女人般的“哭个不停”（117d-118a）。列维纳斯和海德格尔都高度重视柏拉图对死亡的那种有节制的态度，并借此更细腻地描述“死亡”作为一种特殊的时间结构同“存在”的相互关系。

在列维纳斯看来，“死亡”是一种“无答案”（La mort est le sans réponse）⑥。换句话说，是一种“不可说”的“不可知”。但正是这种“不可说”的“不可知”，可以揭示“我的存在”和“我”的奥秘。列维纳斯指出：“时间并非存在的界限，而是存在同无限的关系。死亡并非虚无化，而是为了使上述存在与无限的关系，即时间本身，能够再产生出来的必要问题。”⑦

同列维纳斯一样，另一位法国著名哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur，1913-2005），也在他的哲学生涯中，同存在主义保持过密切的关系。利科在谈到他的哲学发展过程时说：“在开始的时候，我是从法国的角度接受胡塞尔的德国现象学，雅斯贝尔斯的存在主义以及海德格尔的存在主义的现象学。因此，当我写《意愿的和非意愿的》（Le volontaire et l'involontaire，1949）那本书的时候，我是在梅洛-庞蒂和萨特那方面寻求我的位置。……”⑧

利科的存在主义思想，深受他的老师马塞尔和列维纳斯以及德国现象学大师胡塞尔的影响。利科本人在同本书笔者的一次谈话中说：“让·纳贝尔德（Jean Nabert，1881-1960）和马塞尔都是我的老师。纳贝尔德从属于源自笛卡尔（ReneDescartes，1596-1650）、康德、德比朗，特别是费希特（J.G.Fichte，1762-1814）的‘反思哲学’（la philosophie reflexive）的传统。我在《论解释》（De l'Interpretation）一文中说过：我所从属的哲学传统是反思的、现象学的和解释学的。在反思哲学方面，纳贝尔德对我来说是最突出的思想家。而马塞尔对我的最深刻的启示则可以归结为三点：（1）无约束性（la disponibilite），（2）‘存在’与‘有’（Avoir）的对立，（3）希望的极端性（Pole de l'espoir）。”⑨

这里所说的“无约束性”，指的是像康德那样强调“存在”的“自律”（Autonomie），同时又永远对“他人”开放（ouvertaautrui），时刻准备倾听“他人”，因为人的反思性的存在是必须同时伴随着倾听他人的活动（l'activitede l'ecoute des autres）。这种对他人开放是人之“在世”的最积极之态度。人之“在世”并非像任何一个外在的自然物之存在，并非像它们那样任意地受他物之摆布，也非像它们那样只是消极地沉沦于“他者”的包围之中，无从决定自己的生存之命运。人之存在乃是一种积极的“生存”，一方面承认其在世性，承认其在世中所必然面临之“他者”之包围，因而承认人之在世之“与世共存”以及“与他人共在性”；另一方面，又能在面对与他人“共在”之存在命运的基础上，积极地把“与他人共在”看作是自身生存之有利条件，通过生存过程中与他人“对话”，“倾听他人”，将“他人”看作是自身生存之完善化之中介过程，达到对自身生存的反思，进一步操纵和决定自己的生存方向。“倾听他人”是通过对话、将“他人”视为反思中介，变成为吸收和改造他人的知识才能、经验和他人的反思过程，使之成为自身反思的一个扩大部分，使“他人”之生存及其生存经验转化为自身存在的反思前提，加强推动自身生存的“经过他人的、全人类的文化”的中介化历程。

利科很重视马塞尔的“无约束性”概念，也是为了进一步展示“存在”与“有”的辩证关系。

在马塞尔的著名论文《存在论奥秘的处所及其周围》（Position et Approches du mystere ontologique）中，他曾精辟地论述了这个辩证法。马塞尔不愿意否定被实证论的理性主义者贬为“任意性的虚幻”的“希望”和“信仰”的本体论价值。早在1929年，马塞尔便宣称他并不先天地认为“他人的信仰”是某种任意性的“想象物”。他在《形而上学日记》（Journal metaphysique，Paris，1927）一书中，试图努力阐明他人的信仰的本质。在他看来，正是在作为整体的人类经验中，也就是说，不只是包括本人和一切他人在内的经验整体中，而且也包括一切与经验相关的正面的和负面的、阴暗的和光明的成分在内，都构成为阐明“存在”的必不可少的中介性构成因素。马塞尔说：

促使我接近“存在”的，使我实际地同“存在”联系在一起的，并

不是能证实和验证由我本人出发所作出的或我所添补的那一部分知识，毋宁是对于那种经历过像我这样的存在者的某些体验的梦想本身，而且，这种梦想活动也像在我这里所发生的那样，在他人那里，经历过同样的变迁，有它的童年，曾经被爱惜过，也同样被他人的存在所爱慕和所期望。此外，它也是一种思想，想到它会遭遇到痛苦、走下坡路和走向死亡。⑩

因此，马塞尔本人在概括他的思想时说，他的思想发展，始终有两个论题占据着中心地位：

这两个关切点虽然表面看来是相互矛盾的，但统治着我的思想；其一，我称之为“存在之必要要求”，其二是“存在之萦绕烦扰”（la hantise desêtres）——这种“存在之萦绕烦扰”，一方面在其特殊性中被把握，同时，另一方面，又在同它所联结起来的神秘的关系中实现。[11]

马塞尔正是在深入研究和探索一切形式的人类经验的意义的时候，把上述“在表面看来是相互矛盾”的两个关切点，加以协调起来。

为此目的，马塞尔发挥了柏格森和谢林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling，1775-1854）“反思”观点。利科曾在其著作《环绕马塞尔的对话录》（Entretien autour de Gabriel Marcel）一书中分析了马塞尔吸收这两大哲学家的方法论的过程，指出这两位哲学家以其不同的方式使马塞尔突出地把握住“即时显示者”（l'immediat）和“具体”（le concret）。所以，同胡塞尔相比较，如果说，在胡塞尔那里，现象学的方法是为了“显现事物自身”的话，那么，在马塞尔那里，反思的方法是为了“重新找到即时显现的直接物”，是为了“在任意思维的不相联结的和没有中介的规定性之外去重建那具体的东西”。[12]

由此可见，马塞尔之重视“他人”和“倾听他者”，是他的存在主义哲学的两重性的表现。这种两重性，同其他一切存在主义一样，一方面强调“存在作为存在”是不依赖于具体的“存在者”的，另一方面又同时强调任何存在都是“在世”中的存在，是势必与“他人”相遇的。研究“存在”固然不能像传统形而上学那样，将它与“存在者”混淆起来，但同时也不应抽象地将“存在”与“在世存在”、与“他人的存在”相割裂。对于马塞尔来说，与他人的并存，是为真正地理解存在本身所提供的一条必要的和积极的绕道方式；真正的存在主义者不但不应拒绝这个“绕道”，而且要充分利用它以达到“真正的存在”本身。

利科所强调的“无约束性”，就是马塞尔的上述观点之发展。但是，不要忘记，“无约束性”是同“存在”与“有”的对立以及“希望的极端性”，紧密地联系在一起的。在马塞尔的上述题名为《存在论奥秘的处所及其周围》的论文中，马塞尔也正是在论述“存在”的伦理的和社会的层面的时候，强调人的生活、“生存”及“环境”的相互关系，并强调其可理解性是建立在“考验”（l'epreuve）的基础上的。马塞尔强调，人们是在“考

验”中，才体验到“存在”的“忠实性之所在”（l'être comme lieu de la fidelite）的含义。但是，这一切又由于“有”的腐蚀（par l'avarice de l'avoir）而有可能完全地化为乌有。“技术”、“集体”与“抽象”的凶恶的三位一体性（la trinite malfelique）造成了“失望”的可能。然而，马塞尔坚信，人生是经得起“考验”的。由于“信仰”的力量，相信“存在”中之信仰忠实性，人的生存有能力克服和战胜“失望”，使之转化为“希望”。马塞尔并不像海德格尔和萨特那样将“存在”的消极性和否定性看得很重；而毋宁是像谢林那样，强调人生所固有的基本信念，强调“存在”之原本的肯定性。利科很赞赏马塞尔的这种乐观精神。马塞尔很形象而又意味深长地用“惊叹式”（ex-clamative）来表示“存在”，拒绝用“疑问式”（introgative）、拒绝以悲观失望的方式对待“存在”。所以，在马塞尔那里，“无约束性”、“到场出席”（la presence）、“参与”（la participation）、“忠实”（la fidelite）、“见证”（le temoignage）、“巡游”（l'itinerance）以及“希望”（l'esperance）等一系列概念，都是同“存在”的“无可置疑性”、“肯定性”和“充满希望”相联系的。当然，由于对于“考验”的依属性，由于对“自由”的依赖性，“存在”的无可置疑性也受到存在论本身的不完满性的威胁。但不管怎样，在马塞尔那里，从“生存”（l'existence）到“存在”（l'être）的关系是在伦理学和信仰中得到解决的；它像生活的各种表现一样，构成为持续不断的反思和零星迸发出来的各种观念的场所和相互交错的十字路口。因此，规定着对于“存在”的理解的各种道德观念，就好像对于“有”、对于“客观性”和对于“他”的批判那样，蕴含着存在论普遍性的主体间的有效程度。所以，“生存”与“存在”的真正的联结乃是主体间的联系。马塞尔早就说过，最原本的经验，不是别的，而是“你”（l'experience originaire est le“toi”）。所谓“普遍性”就是一种“我们”（l'universel est un“nous”）；这个“我们”，构成“你”的可能性和相互性的基础。

利科对于马塞尔的上述存在主义思想的高度概括，是利科对他的老师的存在主义思想的继承和发展，突出地显示了利科的存在主义思想的特点。实际上，这是利科试图用胡塞尔的现象学方法论，创立一种建立在马塞尔的基督教存在论的基础上的“反思哲学”的尝试，是他以后的反思的解释学思想的最初萌芽。换句话说，利科像马塞尔一样，试图从“存在”那里找到“存在”本身的力量，尤其是要在人的“存在”的道德性和信仰的特殊结构中，找到“存在”的力量的源泉。利科的创造性在于，通过对他者和他人的经验的绕道，也就是说，通过在文化这个作为人类经验的语言结构总体的中介物，达到对于存在本身的内在生存力量的发掘的目的，达到克服和超越由于“他人”的存在所造成的、对于“存在”的“希望性”的威胁，使“存在”真正的克服其消极性和其失望性。

利科的存在哲学在20世纪60年代之后，更快地沿着反思的现象学的发展道路，同解释学、分析性语言哲学及基督教道德哲学相结合，构成为他自己所说的那种“新苏格拉底主义”或“基督教的苏格拉底主义”（le Socratisme Chretien），高度地关怀人类的发展命运，将语言、文化、政治、道德和行为联成一体加以考察。

同马塞尔和利科的存在主义思想相类似的，还有人格主义（le personnalisme）的代表人物伊曼纽尔·穆尼埃（Emmanuel Mounier，1905-1950）。他和利科一起，曾隶属于基督教会的《精神》（esprit）杂志。人格主义是很接近基督教存在主义的重要思潮。这种人格主义强调：个人在反思和现实化的努力中，显示了精神的内在力量，显示了“自身的奉献精神”。“个人”不是一种主要的和起保障作用的“显明事物”，而是一种“困难的确定性”（une certitude difficile），它永远都是反对实际的和意识形态的扭曲的警惕性力量。穆尼埃的人格主义对于精神抱着绝对的信心，坚信“精神”将始终引导世界前进。他明确地说：“重要的是，每个人都要保持活生生的精神。”[13]

1947年，穆尼埃发表《存在主义导论》（Introduction aux Existentialismes，Paris，1947），在综述各种类型的“存在主义”的时候，强调他的特殊的基督教存在主义的性质。

关于法国的存在主义思想在第二次世界大战后的发展，米歇尔·福柯（Michel Foucault，1926-1984）曾就这个发展同胡塞尔现象学、马克思主义及精神分析学的关系，作了深刻的分析，并在此基础上，进一步指出其发展趋势及其与法国战后各种思想的分化的内在联系。福柯说：

> 最近多年及第二次世界大战以来，马克思主义者与非马克思主义者、弗洛伊德主义者与非弗洛伊德主义者、各个专门学科的专家与哲学家、大学教授与非大学教授、理论家与政治家，形成了相互对立的阵营；而如果对促使这些对立的原因没有错误的理解的话，在我看来，人们还可以找到贯穿于这些对立的重要契机。这就是将经验的、意义的和主体的哲学，同知识的、合理性的和概念的哲学加以区分开来的分水岭。在这个分水岭的一边，是萨特和梅洛-庞蒂；另一边则是加瓦叶（Jean Cavailles，1903-1944）、巴施拉尔（Gaston Bachelard，1884-1962）、柯依列（Alexandre Koyre，1892-1964）与康吉莱姆（Georges Canguilhem，1904-1995）等人。当然，这种在思想发展上的分道扬镳，是有其历史基础的，而且，可以因此上溯到19世纪而发现它的痕迹。这就关系到柏格森和庞加莱（Henri Poincare，1854-1912），拉舍利叶（Jules Lachelier，1832-1918）和古杜拉（Louis Couturat，1868-1914），曼·德比朗和孔德（August Comte，1778-1857）。到了20世纪，是通过现象学在法国的传播而发生了根本性的转折。胡塞尔的《关于笛卡尔的沉思》发表于1929年；此后不久，就翻译成法文并在法国出版。这本著作的发表，很快地就成为两种类型的读者的阅读对象。一种读者，在主体哲学的方向上发展，试图设法将胡塞尔加以极端化，并很快地同《存在与时间》一书的问题相遇。这就是萨特在1935年发表的《论先验的自我》的论著。另一种读者，是沿着胡塞尔思想的基本问题向上溯，这是形式主义和直观主义的读者。加瓦叶就在这一条线路上于1938年发表他的两篇论文：《论公理法》和《关于群体理论的形成》。之后，不管产生了什么样的分化、相互交错或甚至相互趋近，这两大思想形式在法国

就建构成至少在一定时期内有相当大的差异的两大思想主干系列。[14]

福柯的上述分析，首先指明了卷入法国战后哲学争论的两大范畴的哲学家和思想家的不同种类。总的来说，注重于纯学术研究和不太了解现实社会问题的“大学教授”和“理论家”，注重于抽象的概念推理的哲学家，是同那些在大学讲堂之外的思想家和政治家，同那些在各个不同科学部门内从事实际的具体研究活动的科学家，具有迥然不同的思想传统和思想方法的。这就决定了他们对马克思主义、精神分析学和存在主义的不同态度，决定了他们进行哲学思考时所遵循的不同方法，也决定了他们的理论思维的方向。这就是为什么其中的一派注重考虑“经验”、“意义”和“主体”，而另一派则注重考虑“知识”、“合理性”和“概念”。这也同样使他们在接受胡塞尔现象学的时候，一派沿着主体分析的方向，而另一派则沿着形式主义（Formalisme）和直观主义（Intuitionnisme）的方向发展。萨特的存在主义既然是在这样复杂的背景和条件下发展出来，所以，也不奇怪，它的发展本身不仅显示出其本身的特征，而且也隐含着由它的发展所带动的一系列重要争论的萌芽。

与法国在同一时期的存在主义发展脉络相比较，德国的存在主义的发展踪迹及其历史根源，具有明显的不同特征。

在德国，受海德格尔的影响，卡尔·拉纳（Karl Rahner，1904-1984）、古斯塔夫·吉威茨（Gustave Siewerth）和马克斯·穆勒（Max Mueller，1823-1900）等人也发展了独具特色的存在主义。著名的天主教哲学家普利芝瓦拉（Erich Przywara，1889-1972）把这学派称为“天主教的海德格尔主义”。在穆勒的《存在与精神》（Sein und Geist，1981）、《现代精神生活中的存在哲学》（Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart，1948）及《论妥协》（Der Kompromis oder vom Unsinn und Sinn Menschlichen Lebens，1980）等著作中，这种“天主教存在主义”表现得非常典型。穆勒和海德格尔一样，面对着新康德主义和价值哲学，试图在新的基础上为本体论问题恢复名誉。穆勒不同于海德格尔之处，就在于使“存在”与“精神”在中世纪哲学思想的基础上各自确定其自身的特性。穆勒为此重新解释了超验哲学，集中论证“存在”与“真理”之间的相互可转换性，建立一个使“存在”与“合理性”各得其所的“形而上学的本体论”（Metaphysische Ontologie）。穆勒以“自由”和“历史”双重概念去接替“精神”概念。特别值得注意的是：在海德格尔的影响下，穆勒试图建立一个关于历史的意义的超验性理论；而他所说的历史，是包含着形而上学思想的历史和自由的历史两大方面的。这样一来，在历史中的哲学便变成为“本体论的考古学的解释学”。这是作为先验的经验的自由的哲学。自由的先验经验可以协调哲学人类学和历史哲学。这也就是说，哲学人类学是在其不同场域内的自由哲学；而历史哲学则是历史场域的哲学——穆勒把这个历史场域称为“凯若斯”（Kairos）。“凯若斯”原为希腊文，意指“美好时刻中的上帝”；而在存在主义的哲学中，它指的是“一个具有深远意义的决定的时刻”。最后，穆勒进一步将其哲学人类学和历史哲学加以延伸，试图

建构一种围绕着“妥协”的精神的新的实践哲学，以便表现人类存在的基本形态。

德国的存在主义的发展，同法国相比，表现出其固有的特点，应在德国社会发展状况及思想文化传统中去寻找其根源。但两国的存在主义都同样地对本国及其他各国的哲学发展，产生了极其深刻的影响。

综上所述，存在主义，或更确切地说，关于存在的哲学，不论从思想来源还是从理论体系来说，是一股极其复杂的哲学流派。为了突出存在主义哲学的复杂成分，前面已具体地结合了法国和德国的发展状况做了概略的分析。但在实际上，如果从整个欧洲大陆的哲学发展脉络来看，存在主义是从丹麦哲学家齐克果关于“人”的基本观念出发，沿着基督教存在主义和非基督教存在主义两条路线发展起来的哲学思潮。

正如本书第3章第五节所指出的，在齐克果那里，“人”并不是黑格尔（G.W.F.Hegel，1770-1831）的泛逻辑主义（Panlogismus）的绝对理性主义哲学所说的那样是以一般的意识结构作为基础的，而是时时刻刻可能从其受限制的环境中解脱出来，因而也时时刻刻试图从其自身所理解和把握的“总体性”中超越出来的特殊个体。这样的“个人”，在同他所理解的个别的“神”相遇的时候，必然会产生“恐惧”和“担忧”（mit Furcht und Zittern），也就是说，会因神的存在而战战兢兢地生活。

第一次世界大战之后，在德国哲学界，费迪南·埃伯纳（Ferdinand Ebner，1882-1931）首先从基督教的角度发展了齐克果的观点，与雅斯贝尔斯的存在哲学的发展几乎相平行。

埃伯纳在1921年所发表的《语词与精神实在性——精灵学文集》（Das Wort und die geistigen Realitaet—Pneumatologische Fragmente，1921）一书中，继承了齐克果的传统，批判德国唯心主义夸大以意识为基础的认识主体的作用，批判德国唯心主义哲学把“绝对”与人的具体的“此在”相割离的抽象过程。埃伯纳认为，把“绝对”孤立起来，并使之与人的具体的“此在”的世界相对立的结果，必定不会获致真正的本质性的认识。特殊的“我”在同“你”相对峙的时候，通过“对话”，可以同整个的人类周在世界相沟通和相联接。在“我”面前首先出现的、说着话的“你”，是活生生的精神的运载者和运载体。通过与作为“他者”的“你”的对话，“我”才在“他人”的经历中体验到“我”作为“我自身的存在的经验基础”。由于埃伯纳是从基督教的角度去考察“存在”的基础，所以，他所强调的“对话式的思想”（Dialogische Denken），是建立在“与上帝对话”的基础上的。

在基督教存在主义之旁形成起来的非基督教存在主义，是沿着三大方向发展起来的。第一条路线是由雅斯贝尔斯创建的；第二条路线是海德格尔的“存在本体论”（Die Existenzial-Ontologie），它是以探寻“存在”的“意义”作为主导思想的；第三条路线是法国的萨特所发展的。本书将分别在第4、5及6章分别专门论述海德格尔、萨特及雅斯贝尔斯的三

大类型存在哲学的特点，因此，在本引言中，只就一般性特征作先导式说明。

在第一次世界大战结束后，在德国哲学界中，最先系统地注意到存在主义哲学的发展趋势，及其现代意义的哲学家是弗里兹·海纳曼（Fritz Heinemann，1889-1970）。他在1937年流亡英国任牛津大学教授期间，集中地研究了现代哲学的反理性主义趋势，并在《奥德赛或哲学的未来》（Odysseus oder die Zukunft der Philosophie，1939）、《存在哲学》（Existenzphilosophie，lebendig oder tot，1954）及《存在主义之彼岸》（Jenseits des Existentialismus，1956）等书中，全面地研究了存在主义的哲学理论。

存在主义在第一次世界大战后在德国的发展，首先应归功于狄尔泰（Wilhelm Dilthey，1833-1911）、胡塞尔和马克斯·舍勒（Max Scheler，1874-1928）在哲学方法论上的革命。

狄尔泰为了寻求社会科学的方法论，试图为“精神现象的经验科学”（Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen）寻求一个同自然科学一样牢固的基础。狄尔泰强调通过“理解”把握“历史性的心灵发展过程”（die Erfassung der geschichtlichen Seelenvorgaenge durch Verstehen）的必要性和可能性。狄尔泰总结了施莱尔马赫的浪漫主义基督教解释学原则，强调通过对历史理性的批判（Kritik der historischen Vernunft），可以建构精神科学的认识论体系。人的本质及其特性，只有在历史中才能被理解。历史是同作为心灵整体性结构的“人”相关联的。狄尔泰为人文和社会科学提供的历史主义方法论为关心“人”的命运的存在主义哲学提供了深刻的启示。

胡塞尔和舍勒在现象学方法论上的研究成果，更进一步推动了存在主义对“人”的研究活动。

海德格尔在《存在与时间》一书中，自始至终强调现象学方法的重要性。海德格尔指出：“把存在从存在者中崭露出来，解说存在本身，这是存在论的任务。”[15] 在这里，海德格尔所强调的，就是“从事情本身所要求的处理方式出发”，确定对“存在”的哲学考察的基本方法；这个方法就是海德格尔从他的老师胡塞尔和他的同时代人舍勒那里受惠的现象学方法。

海德格尔说：“现象学这个词本来意味着一个方法概念。它不描述哲学研究对象所包纳事情的‘什么’，而是描述对象的‘如何’。”[16] 以现象学作为“存在”的“自我显现”的方法，使对于“存在”的研究发生了伟大的革命，为存在主义在20世纪的广泛发展奠定了基础。

与此同时，尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann，1882-1950）在20世纪20年代重建形而上学方面所做的努力，也与舍勒在哲学人类学方面的努力相平行，为存在主义的形成和发展作出了应有的贡献。

哈特曼本来是新康德主义马堡学派的一员大将，他认为认识活动就是创建对象。认识是一个观察着的存在者的理解或把握（Erkennen ist ein Erfassen eines Ansichseienden），而这个存在者是先于并独立于一切认识活动本身而存在的。而在各个领域中，存在着一种并非最终可解决的形而上学问题；这些形而上学的问题，在哈特曼看来，是隶属于最难以解决的问题——哈特曼称此类问题为Aporetik，即“处理最难解决的问题的技艺”。Aporetik来自古希腊文Aporetike，原意为“处理难题的技艺”。哈特曼所说的“难以解决的问题”，包括“存在”的基本形式（die Grundformen des Seins）等问题。哈特曼很明确地把“存在”（Existenz）、“生活”（Leben）、“意识”（Bewusstsein）、“精神”（Geist）及“自由”（Freiheit）等列入此类“难题”之中。这些难题都是不可认识的和非理性的。哈特曼在他的《知识形而上学的基本特征》（Gruendzuege einer Metaphysik der Erkenntnis，1921）、《伦理学》（Ethik，1926）及《论精神的存在问题》（Das Problem des geistigen Seins，Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaft，1933）等著作中，先后以不同方式，论述这些属于“存在的基本形式”的“形而上学难题”，对于海德格尔等人探究人的存在的问题，都有很大的启发。

由于20世纪二三十年代对于“人”的问题的重新探讨[17]，海德格尔得以改造齐克果的最早的关于“人”的存在主义基本命题。如果说，齐克果强调“人”在“上帝”面前的“孤独性”（Die Einsamkeit des Menschen vor Gott），那么，海德格尔认为，人的孤独性主要地是来自“人”所面对的“虚无”，来自基本的“现身情态”（die Grundbefindlichkeit）中的“恐惧”。但唯有这“恐惧”才导致“存在”的“公开生成”（zum Offenbarwerden des Seins），才导致“自身存在”（zum Selbstsein）和导致“人的自由”。

德国哲学家鲍勒诺夫（Otto Friedrich Bollnow，1903-1995）在其著作《存在哲学》（Existenzphilosophie，1953）一书中总结了存在哲学的发展。鲍勒诺夫认为，由于“存在”一词在存在主义哲学中的应用，“人类的一切最内在的、然而又是最不可触摸的核心本质，终于首次被正确地把握住了”[18]。

存在主义在第二次世界大战期间不仅在德国和法国发展，而且，由于一批有存在主义思想的德国哲学家在第二次世界大战期间纷纷移居美国，存在主义也同时很快在美国传播开来。在这批移居美国的德国哲学家中，最具有代表性的，是马丁·布伯（Martin Buber，1878-1965）、马尔库塞（Herbert Marcuse，1898-1979）和保罗·田立克（Paul Tillich，1886-1965）。他的最著名的存在主义著作是《生存的勇气》（The Courage to Be，1952）、《生活、权力和正义》（Live，Power and Justice，1954）及《信仰的动力》（The Dynamics of Faith，1957）。由于他同时又是一位伟大的基督教神学家，所以，他对存在主义的论述不免同神学的论述交错在一起。

在第二次世界大战以后，由于对尼采（Friedrich Nietzsche，1844-1900）、海德格尔及萨特哲学的加强研究，存在主义也在英美进一步发展起来。在这方面新起的代表人物，包括威廉·巴雷特（William Barrett）、巴纳（H.E.Barnes）、布莱克汉姆（H.J.Blackham）、科林斯（J.Collins）、约翰·麦克夸里（John Macquarrie）、科林（E.P.Kaelin）、考夫曼（Walter Kaufmann）、约瑟夫·科克曼斯（Joseph Kockelmans）、格林（M.Grene）、哈伯（R.Harper）、沙德勒（W.A.Sadler）及辛恩（R.L.Shinn）等人。

巴雷特在1958年所写的《非理性的人》（Irrational Man，Garden City，N.Y.，1958）和考夫曼在1956年所写的《从陀思妥耶夫斯基到萨特的存在主义》（Existentialism From Dostoevski To Sartre，Cleveland and New York，1956）两本书，是继田立克和布伯的存在主义神学哲学著作之后，畅销于英美的较好存在主义论著和资料选编。

在日本，存在主义也随着第二次世界大战期间胡塞尔现象学的移植而慢慢地形成和发展。早在1930年，就有一批日本留学生和教授到德国弗莱堡向胡塞尔和海德格尔求教。最早到达弗莱堡的日本教授，包括当时在韩国汉城大学讲授法学的尾高朝雄（Tomoo Otaka）、神户大学的社会学家臼井（Jihei Usui）、仙台大学的哲学家三宅刚一（Goichi Miyake），以及神户大学的哲学家芳贺檀（Mayumi Haga）等人。西田几多郎（Kitaro Nishida，1870-1945）则早在第二次世界大战前便已经把胡塞尔的现象学介绍到日本了。同他一起的，还有高桥里美（Satomi Takahashi，1886-1962）、田边元（Hasime Tanabe，1885-1962）及山内得立（Tokuryu Yamanouchi，1890-1982）等人。

存在主义在中国的传播也是开始于第二次世界大战以前。北京大学哲学教授熊伟早在20世纪30年代初便赴德国弗莱堡大学深造，直接就教于胡塞尔与海德格尔。熊伟先生于1933年毕业于北京大学哲学系。据他对笔者说：当时在中国各大学哲学界所充斥的，是胡适、冯友兰和金岳霖先生分别从美国和英国介绍进来的实用主义、新实在论和罗素哲学。对于欧洲大陆的哲学研究尚未开始。熊伟先生为了深入研究德国哲学，于1933年至1936年在德国弗莱堡大学跟随海德格尔听课。熊伟先生特别提到，1934年海德格尔在弗莱堡大学讲授《逻辑学》时，正值希特勒乘飞机到意大利威尼斯首次与墨索里尼会面。当时，海德格尔慷慨气昂地说："'元首'到威尼斯，能入史者是这架飞机的'飞'，而不是有此'飞'的'飞机'。"熊伟先生常说，随海德格尔听课三年，总觉得他不像一个教授在贩卖哲学知识，而是一个诗人，满堂吟咏。一股奇异的风格萦系脑际，几十年不得其解；而今才逐渐体会到：海德格尔是一位哲学家。

熊伟先生于1936年离开弗莱堡大学后，1937年至1938年去波恩大学，1939年获波恩大学哲学博士。1939年至1941年又在柏林大学任教。时值第二次世界大战爆发，熊伟先生不得已寄人篱下；来往于莱茵河畔，抗日救国之心，绕萦在身，遂归国任教于中央大学和上海同济大

学，任同济大学文学院院长。

熊伟先生在波恩大学所写的博士论文，题名为“论不可说”（Xiong Wei，Ueber das Unaussprechliche，Bonn，1939）。全文依据海德格尔存在主义理论，结合中国传统哲学精神，强调“说”便是“去存在”；因为“人”若要“存在”，便要“说”。但“人”的“在”，乃是一个一个的“我”的“在”。“我在”，并非如笛卡尔所云：“‘我思’，故‘我在’。”在笛卡尔那里，把此“我”看作是一个“我执”或“思执”（res cogitans），以与“法执”（res extensa）相对比，实属前功尽弃。“我”若是“执”，便同抽象的“人”一样，是虚无的，不存在的。熊伟在此强调海德格尔的“我在”并非“执”。“我”只是“我”；“我在”才是“我”，“我”并非能在的“执”。“我”就是此“在”本身。因此，“我”必须“在”，才是“我在”；只有“我在”，才有“我思”。试问：连“在”都不在，又从何“思”起？因此，不是“我思”故“我在”；而是“我在”，才有“我”在“在”中“思”，才有“我思”。但“我”又如何“思”？熊伟说：

> 思，以胜取境相为性，施设种种名言为业。“我”触境相，于境取像，分别变异，施设种种名言。如是“我”“思”“境相”，是谓“三和”。故必“三”和，“我”始可思。“我”可以思起来，但要“有”所思，“我”才思得起来。“我”若无所思，“我”还思，便有所“苦”（Sorge）；若有所“苦”，又无所思，只好思“无”。“我”既思“无”，便有所思；“我”所思者，即“无”也。但到底“我”是有所思呢？是无所思？此则“不可说，不可说”。[19]

熊伟此文，可说是中国哲学界中发表的第一篇存在主义论著。从熊伟先生的这篇著作中，不仅可以看出：熊伟先生作为海德格尔的真传弟子，不仅恰如其分地和深刻地把握了海德格尔存在主义的思想实质，而且从一开始便表现了熊伟意欲将存在主义与中国文化传统结合在一起的强烈意愿。可惜的是，由于熊伟自德国学成返国，正面临日本帝国主义侵华战争爆发；抗日战争后，中国又迅速发生内战。自1949年后，马克思主义的政治与意识形态的严密控制又不利于存在主义在中国的发展，致使熊伟及其同道才志难伸，而存在主义的基本著作——海德格尔的《存在与时间》和萨特的《存在与虚无》（L'Etre et le neant）——到20世纪80年代才被翻译和出版。

现在，作为一种社会思潮，存在主义虽然其流行高潮已过，但它的影响仍然未减。在文学、哲学、人类学、语言学等人文科学中仍然处处可以感受到存在主义的影响。所以，与其说，存在主义已经“过时”，不如说，它所考察的基本论题及其思考方法，已经渗透到各个领域和各个学科中去。

在目前的哲学和社会、人文科学的各个领域中，海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特、梅洛-庞蒂、齐克果等人的著作及思想观点，影响至深，是不可低估的。本书最后一章将从对“人”的基本问题、对“语言”的研究以及存在主义的方法论三方面，集中论述存在主义对当代思潮的影响。

在存在主义思想家中，对后世产生最大影响者，莫属海德格尔了。第二次世界大战之后，特别是20世纪60年代之后，海德格尔的著作受到了越来越多的哲学家和思想家的重视。研究海德格尔的存在主义思想及其方法论，并试图把海德格尔的思想和方法论应用到哲学、社会科学和人文科学的研究中去，简直成了一股新的潮流，以致可以说，从20世纪60年代之后，由于法国的后现代主义和后结构主义的兴起，由于这些新流派的思想家们成功地将海德格尔的思想和方法应用到哲学和社会问题的研究中去，已经产生了一个名副其实的“海德格尔学派”（Ecole Heideggerienne）；属于这学派的思想家，包括乔治·巴塔耶（Georges Bataille，1897-1962）、雅克·德里达（Jacques Derrida，1930-2004）、福柯、让·弗郎索瓦·利奥塔（Jean-Francois Lyotard，1924-1998）、让-吕克·农西（Jean-Luc Nancy）、吕克·弗利（Luc Ferry）及沙拉·考夫曼（Sarah Kofman，1943-）等人。这些血气方刚、才气横溢的思想家，把海德格尔的思想同尼采的思想关联起来，并从海德格尔的存在论、语言观及对于传统哲学的反叛中，吸取了丰富的营养，向当代哲学和社会科学研究领域注入了新颖而深刻的思想，在20世纪下半叶的西方思想发展史上写下了光辉的一页。

海德格尔的影响，还开辟了当代诠释学进一步发展的崭新前景，海德格尔的学生伽达默尔在1960年发表的《真理与方法》（Wahrheit und Methode，1960；Ergaenzungen und Register，Tuebingen，J.C.B.Mohr〔Paul Siebeck〕，1986）之所以被理论界公认为当代诠释学的“划时代性著作”，就是因为它创造性地发展了海德格尔在《存在与时间》一书中的基本观点和海德格尔关于语言的深刻论点。伽达默尔如此说道：

> 我认为海德格尔对人类“此在”（Dasein）的时间性分析，已经令人信服地表明：理解不属于主体的行为方式，而是“此在”本身的存在方式，本书中的“诠释学”概念正是在这个意义上使用的。它标志着“此在”的根本运动性，这种运动性构成“此在”的有限性和历史性，因而也包括“此在”的全部世界经验。[20]

除了伽达默尔以外，法国思想家利科在20世纪60年代后所发展的“反思的现象学诠释学”（Hermeneutique phenomenologique reflexive）也同样从胡塞尔和海德格尔那里吸取了营养。[21] 本书第六章第七节在分析利科的存在主义思想的时候，将更具体地指明20世纪60年代后利科诠释学思想的发展同海德格尔存在主义的关系。利科本人在谈到他的诠释学理论的发展时，曾不止一次地指出了海德格尔思想的重要意义及其对当代诠释学理论的影响。利科说：“在海德格尔看来，理解具有一种本体论的意义（le Verstehen，pour Heidegger，a une signification ontologique）。它是一个被投射到世界中的一个‘存在’的反应：正是在朝向这个世界中的时候，这个‘存在’将其最亲近的可能性谋划出去。”[22]

萨特和海德格尔一样，对20世纪60年代后的西方思想发展产生了极

其深刻的影响。德国当代社会哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929-）曾说，在第二次世界大战后的危机岁月里，萨特的思想曾经极大地激发了他那一代相当多的年轻人的革命精神。哈贝马斯说：

> 在1945年到1955年之间，我们参与了对一个到那时为止一直封闭的世界的开放。……我对萨特的羡慕从来没有减少过。总之，战后对我们来说是同现代化的世界相遇。从波德莱尔（Charles Baudelaire）到萨特，这一切都是新事物。……[23]

在萨特的故乡法国，由于结构主义、后结构主义、后现代主义以及各种时髦的象征主义等新思潮的兴起，有越来越多的人“忘记”了萨特，甚至用很轻蔑和不负责任的口吻，称萨特为“最后一个‘主体哲学家’”[24]。其实萨特思想的影响并未泯灭。多年研究萨特的米歇尔·贡达（Michel Constat）和米歇尔·里巴尔卡说：

> 把萨特毫无疑问地看作为我们时代的三至四位最伟大的作家之一的那许多人，都只是看了萨特的一、两篇剧本罢了。萨特的剧本在广大读者阶层的持久不断的成功，已由这些剧本的惊人出版数量所证实。萨特的剧作属于当代的文学史，是当代文学史经典的象征，并已成为各大学和中学的研究对象。[25]

从存在主义在20世纪20年代的理论体系化，经第二次世界大战到20世纪50年代的广泛传播及达到高潮，再经历20世纪60年代后的将近三十年的平静的深入发展及其在诠释学、新马克思主义、后现代主义的深入影响，使我们进一步认识到研究存在主义的复杂性和曲折性，也表明此项研究的现实意义。

和我国的存在主义研究相类似，美国学术界在近二十年来几乎没有认真地开展对存在主义的研究。但存在主义对美国现实生活和当代学术界的深刻影响是不可忽视的。所以，近两年来，美国哲学界和其他理论界在探讨美国当代哲学、文学、历史学及其他人文科学和社会科学的命运时，不得不承认存在主义的影响并未过去。美国哲学教授大卫·库珀（David E.Cooper）在《存在主义》（Existentialism，Basil Blackwell，Cambridge，1990）一书中指出：存在主义属于西方哲学的伟大历史传统的一支；即使从分析哲学的观点看来，它仍然是来自欧陆的哲学中最引人瞩目和值得加以注意的一个重要流派。库珀在本书中严厉地批评了美国学界对存在主义的许多误解。[26] 库珀认为，美国人对存在主义的误解和莫名其妙的藐视，是一种“无聊的态度”（silly attitudes）。[27] 库珀还说：“在新近的北美哲学家，诸如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）、赫伯特·德雷弗斯（Hubert Dreyfus）和理查德·罗蒂（Richard Rorty）的著作中，来自存在主义思想家的影响是很明显的。”[28]

因此，为了还存在主义的本来真面目，为了研究20世纪西方社会的各种重要思潮及其历史来源，为了研究存在主义及20世纪思潮对21世纪

人类社会的影响，重新认真地分析和探索存在主义，非但不是“过时的”，而且是很必要的。

注释

①Jean-Paul Sartre，Existentialism Is A Humanism，in Walter Kaufmann ed.From Dostoevsky To Sartre，1956，p.289.

②J.-P.Sartre，Situation，I.Explication de l'Etranger，1947.Edition 1984，p.109.

③参看Doctrines et Concepts，1937-1987，publie par Andre Robinet，Paris 1988，pp.183-196.

④L'Herne，Emmanuel Levinas，1991，Paris，p.21.

⑤E.Levinas，La mort et le temps，in L'Herne，No.60，Emmanuel Levinas，1991，p.21.

⑥L'Herne，No.60，1991，p.22.

⑦Le temps n'est pas limitation de l'être mais relation avec l'ionfini.La mort n'est pas aneantissement mais question necessaire pour que cette relation avec l'infini ou temps se produire.Ibid.，p.27.

⑧拙著《利科的解释学》，台北远流版，1990年，第4页。

⑨同⑧，第10页。

⑩G.Marcel，Du refus a l'invocation，Paris，1940，p.14.

[11]Ibid.，p.192.

[12]G.Marcel，Du refus a l'invocation，p.34.

[13]E.Mounier，Personnalisme et Chretianisme，p.31.

[14]Michel Foucault，dans Reve de metaphysique et de morale，numero special Canguilhem，1985，p.4.

[15]M.Heidegger，Sein und Zeit，1927，p.27.

[16]Ibid.

[17]参见拙著《哲学人类学》，台北远流版，1990年。

[18]O.F.Bollnow，Das Problem einer Ueberwindung des Existentialismus，in Universitas，VIII，1953.

[19]转引自熊伟著：《说，可说，不可说，不说》，载于《中央大学文史哲学季刊》，1941年，第一期，第73-74页。

[20]Hans-Georg Gadamer，Hermeneutik II：Wahrheit and Method，J.C.B.Mohr〔Paul Siebeck〕，Tuebingen，1986，p.440.

[21]参见Paul Ricoeur，Du Texte A l'Action：Essais d'Hermeneutique II，Paris，1986，p.25.

[22]同[21]，第28页。

[23]参见哈贝马斯同法国《新观察家》杂志记者的谈话，载于Le Nouvel Observateur，3-9，avril，1988，p.118.

[24]参见Jeannette Colombel，Jean Paul Sartre：Textes et Debats，Paris，p.746.

[25]Jean-Paul Sartre，Un Theatre de Situations，Folio，Paris，1992，p.10.

[26]参见D.E.Cooper，Existentialism，1990，p.VII-VIII；pp.11-20.

[27]Ibid.，p.viii.

[28]Ibid.

第1章　人生是什么？——存在主义的基本论题

第一节　存在主义是一种特殊的人生哲学

在中外哲学史和思想史上，关于人生观问题的争论从来没有停止过。但是，直到存在主义出现以前，哲学家们往往是从人性和人的相互关系的传统形而上学理论的角度去研究人生哲学的。

大家知道，在中国古代，譬如说，在春秋战国时代，曾经在人性的问题上出现过激烈的争论。有的思想家，像孟子等，主张人性本善；因此，人要不断地自我修养和防范外界的污染，才能保持好的本性。只有保持住自己的善性，才有美好的和崇高的人生。但是，另外的思想家，像荀子等，就主张人性本恶；人要在受教育和各种社会活动中，逐渐地克服自己的恶性，这样才能恰当地履行自己应尽的社会义务。

在国外，从古希腊哲学开始，一直到近代的欧洲各国哲学，也同样一直持续着对于人性、人生的意义、社会道德问题的争论和探讨。譬如说，早在公元前三百多年，古希腊的柏拉图就断言人的本质是神秘的灵魂，而灵魂是由理性、意志和感情组成的。在他看来，理性是最高的美德——智慧——的基础；意志是勇敢的美德的基础；克制感情是节制的基础。第四种美德——正义，则是前三种美德，即智慧、勇敢和节制的和谐的结合。与柏拉图的上述主张相反，他的同时代人德谟克利特（Democritus，460-370 B.C.）认为抽象地讨论人的本性和人的美德是毫无意义的；“人生的目的在于灵魂的愉快……在这愉快中，灵魂平静地、安泰地生活着，不为任何恐惧、迷信或其他情感所苦恼。他把这种愉快称为幸福”。① 在他看来，人的最高理想是自由。他说：“在一种民主制度下过贫穷生活，也比帝王统治下享受所谓的幸福好些！就像自由比受奴役好些一样。”②

后来，德谟克利特的学生伊壁鸠鲁（Epicurus，342-270 B.C.）更直截了当地反对各种关于人性虚伪的道德说教，明确地主张生活的目的就是享乐。他认为享乐就是没有痛苦。他说：“因此，当我们说快乐是最终目的的时候，我们并不是指某些人想象的放荡者的快乐或肉体享受的快乐；这些人或者是不知道，或者是不同意，或者是曲解我们的意思。我们所谓的快乐是指身体没有痛苦和灵魂没有纷扰。”③

到了近代，中外各种人生哲学仍然未能摆脱所谓“人性论”的窠臼。按照这种人性论的格式，个人的或集体的或阶级的人性，乃是人生哲学的研究对象或主要论题。或者，用哲学的语言来说，以往的哲学是把形形色色的人性当作“实体”来加以研究。不论是唯物主义者，还是唯心主

义者，他们都以承认人性的存在为前提的。他们的分野只是在于人性是物质的还是精神的。例如，现代的马克思主义自称是最彻底的唯物主义哲学；他们认为，唯有他们的哲学才把唯物主义的原则贯彻于人生哲学领域。马克思主义把以前的唯物主义统称为“下半截唯物主义，上半截唯心主义”；因为在他们看来，以前的唯物主义只是在研究世界的本原和人的认识的本质问题时才是唯物主义的，而一旦接触到人性的问题就陷入唯心主义的泥淖。马克思主义的唯物主义的人生观和社会观的出发点，就是马克思的一句名言：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，就其现实性而言，乃是一切社会关系的总和。”④ 换句话说，人性就是阶级性。正因为这样，在存在主义者看来，马克思主义的哲学仍然是把人性作为研究对象，所不同的只是把人性归结为阶级性。

存在主义一反以往一切哲学——不管是古代的，还是近代的；不管是东方的，还是西方的；也不管是唯物的，还是唯心的——对于人生问题的传统研究方法。在存在主义者看来，人根本就没有本质；人是一个一个的、在不同瞬间的“存在”，人之所以成为人，乃因为他存在。换句话说，人首先必须存在，才谈得上有关人生的一切。如果人自己就不存在，那么，一切也就不存在。存在主义认为，以往哲学的根本错误，就是脱离人的存在这个基本前提而抽象地讨论世界的本原、认识的本质、人的本性等问题的；因此，他们的一切论争，最后都导致最抽象的“形而上学问题”，无助于解决各个人的具体的生存问题。所以，在存在主义看来，在这个世界上，唯一值得研究的问题，是每个人的现实的存在问题——他是如何“存在”的？他的存在状态怎样？他是自由自在地存在吗？他的现在的存在距离“不存在”——“死亡”还有多远？在人的趋向“死亡”的存在过程中，人应该采取什么样的存在方式？……如此等等。

存在主义反映了社会上某些人只急于解决眼前的生存问题的生活态度和思想方法。这些人（这些人的数量可能相当多！）由于受其本身的社会地位或特殊的生活方式的限制，在他们生活的绝大部分，或甚至是全部时间里，只关心自己在不同瞬间的生存；他们不想，或根本无法考虑除了现存生活以外的事情。因此，他们对自己的现存生活考虑得很仔细、很集中、很深入、很全面。在这些人的眼里，我能在此时此刻达到最高的生活境界，就是最好的存在状态。换句话说，解决目前的生存问题是压倒一切的最高问题。其他人的问题、社会的问题，或个人的未来的问题，都无关心的必要。至于跟人的现时的存在无关的世界本原等问题，更无理会的必要。

存在主义还认为，即使在解决个人的现时的存在问题的时候，也只能以个人的存在的自我显示为中心去对待和处理。他们承认，个人的存在在任何时候，都受到外界的包围。因此，个人在解决自己的存在问题的时候，必然要受到外界的存在的限制。但所有这些问题，都只能以切身的“亲在”的自我存在为中心去分析。

因此，存在主义从它产生的第一天起，就蔑视其他的一切哲学。它声称，唯物主义哲学也好，唯心主义哲学也好，都没有抓住哲学的基本

问题。存在主义声称，它绝不受以往传统哲学的束缚，去研究世界的本原和人的认识能力“抽象的”、“形而上学的”问题，因为据说所有这些问题不但不能使人类接近真理，反而会进一步搅乱本来就已经混乱不堪的现实生活。

存在主义者打了一个比喻，讽刺唯物主义者研究哲学的态度。他们说，有一次，被人们称颂为“圣人”的唯物主义者泰勒斯（Thales，c.624-547 B.C.）漫步在旷野中，专心致志地凝视着天空的星体，并沉思着有关宇宙的重大问题，以致他不知不觉间失足坠入水井中。当时离他不远的一位幼稚少女却仰天大笑。在存在主义者看来，这一故事是对一切像泰勒斯那样企图寻求真理的哲学家的嘲弄。泰勒斯似的人物一个个掉进水井里死去，但真理依旧未被发现。相反，那个死沉沉的水井倒是一个确确实实的、任何人都无法否认的“存在”，而那位仰天大笑的、从未考虑过宇宙本原等深奥问题的少女也是确确实实的“存在”。存在主义由此得出结论说，人何苦要去探讨那些离自己的生活十万八千里的宇宙的奥秘呢？还是珍视自己的现实的存在吧！

存在主义也反对以往的唯心主义者的哲学传统原则和传统方法。他们认为，像主观唯心主义者，如贝克莱（George Berkeley，1684-1753）那样，把一切归结为人的主观感觉，或者，像客观唯心主义者，如黑格尔那样，把一切都归结为在人之外的某个神秘地方存在着的“绝对精神”，都是同样把人的存在抽象化，或者说，把同每个人的命运直接有关的生存问题“升华”为不可捉摸的、看不到的精神现象。

海德格尔在批评以往传统哲学的时候，引用了柏拉图在《智者篇》（Sophistes）中的一段话：

> 当你们用“存在着”这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过，虽然我们也曾相信领会了它，现在却茫然失措了。⑤

然后，海德格尔发人深省地提出了问题：

> “存在着”（seiend）这个词究竟意指什么？我们今天对这个问题有答案了吗？不。所以，现在重新提出存在的这一意义问题（die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen）。我们今天之所以茫然失措仅仅是因为不领会“存在”这个词吗？不。所以现在首先要重新唤醒对这个问题的意义之领悟。⑥

海德格尔在《存在与时间》一书的导论中，用大量的篇幅论述存在的意义问题，不厌其烦地批评传统哲学把“存在”与“存在物”或“存在者”相混淆，“使存在问题不仅尚无答案，而且甚至这个问题本身还是晦暗和茫无头绪的”。⑦ 海德格尔指出：“根据希腊人对存在的最初阐释，逐渐形成了一个教条，它不仅宣称追问存在的意义是多余的，而且还认可了对这个问题的耽搁。”⑧ 延续近两千年的传统哲学对于“存在”的研究

的“耽搁”，集中地说明了传统哲学探讨人生和真理问题的根本错误。海德格尔强调，存在主义作为一种崭新的哲学，必须一反传统哲学忽视“存在”问题的错误路线，首先充分理解“存在”的意义，并以此作为其基本任务。海德格尔指出：“任何存在论，如果它未首先充分澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务，那么，无论它具有多么丰富、多么紧凑的范畴体系，归根到底它仍然是盲目的，并背离了它最本己的意图。”⑨

同海德格尔一样，萨特在论述其存在主义时，也首先把矛头指向传统哲学及其传统的思维方法。在《存在与虚无》一书中，萨特在导言中论述了“存在”问题的重要性及其独特的现象学方法论。萨特指出：“近代思想把存在物还原为一系列显露存在物的显像，这是一个很大的进步。”⑩ 但是，传统哲学又把显像看作是由某种与它不同的“存在物”来支持的，康德关于现象与本体的二元论，就是这种传统哲学的典型。因此，萨特特别强调，他的存在论的出发点，就是超越“存在物”的现象而走向“存在”的现象并在最终达到“存在”本身。“存在的现象要求存在的超现象性。这并不意味着存在是隐藏在现象背后的（我们已经看到现象不可能掩盖存在），也不意味着现象是一种返回到独特的存在的显像（现象只作为显像而存在，就是说，现象在存在的基础上表达自身）。”[11] 为了区分存在主义的“存在”的不同于传统的“存在物”的意义，萨特说：“存在既不是对象的一种可以把握的性质，也不是对象的一种意义。……对象并不拥有存在，它的实存既不是对存在的分有，也不是完全另外一种关系。”[12] 尽管萨特的存在主义具有不同于海德格尔存在哲学的具体特点，但他和海德格尔一样，为了论述存在主义的特殊的基本论题及其基本方法论，首先集中批判传统哲学将“存在”与“对象”相混淆以及将“现象”与“存在”分割开来的方法论。

存在主义认为，哲学必须以人的存在作为出发点和归宿点。因此，哲学只能研究人的存在本身。这就是说，只能研究“纯粹的”人的存在。存在主义指出，如果在人的存在之外寻找哲学研究的出发点和归宿点，就会重蹈以往哲学的覆辙——不是坠入唯物主义者泰勒斯曾经坠入过的那个“水井”，就是陷入贝克莱或黑格尔所陷入过的意识迷宫中，其结果，人的存在问题却没有解决。

如此看来，存在主义不但是以专门研究人生问题为其特征，而且，它还以自己独有的研究人生的特殊方式——不从人性出发，而是从人的存在出发——而与其他哲学相区别。根据存在主义的这个特殊的研究方法，被研究的人生不是一般化了的、共相化了的人生；也就是说，存在主义不打算研究关于人生的一般性问题，如道德、生活目的、理想等，因为所有这些问题都不是决定着一个人之所以存在的因素。他们说，有很多人无所谓理想，也从来不把道德问题放在眼里，可是他们照样存在着，而且，还自觉存在得很好。相反，那些自称以某一目标为理想的人，其存在则时时受到威胁，甚至有可能突然变成不存在了。所以，存在主义认为，研究人的“共性”是毫无意义的；人的存在是没有共性的；人的存在首先是，而且也只能是个人的存在。

总而言之，存在主义所探讨的人生，是有限的、具体的生活，是个人的特殊的存在方式，是个体的人在不同时间里单独发生的特殊生活方式。它要回答和解决的问题，就是个人应该怎样存在。通过对一个一个的人的存在方式的研究，去把握“存在”作为“存在”的基本问题。它是为那些想使自己自由自在地生活的个人而设计的人生观，是为那些只顾个人的一时存在而不顾其余一切的人而构思出来的世界观，是为那些企图使周围的一切都服从于自己的存在的人而制造出来的宇宙观。

所以，当一个人始终都是把他自己与周围一切的人孤立起来，只看到自己的生存的重要性，只认为自己的一切要求、愿望和利益都必须付诸实施，而不顾及周围的一切；或者，当一个人，虽然并不是始终一贯地把个人的存在放在高于一切的地位，但在某个时候，他产生一种必须满足自己的某一个愿望的迫切要求，因而他下最大的决心不顾一切，不达目的，誓不罢休；在所有这些情况下，人们往往会不自觉地形成自己的存在主义哲学观点，尽管这些人自己不一定知道什么是存在主义，或者根本就没有听说过“存在主义”这个词。实际上，这并不奇怪。因为，当一个人出现上述情况时，他首先就会像存在主义者那样，把他自己当成“个人”，是一个与周围一切人和一切事物无关的“存在”；为了只顾自己，不顾一切，他必然像存在主义者那样，把自己“孤立”起来，接着，他就会感到“孤独”，但又不甘心自己被孤独，于是他要“超越”这个孤独的状态；但他在“超越”之前，不得不顾虑重重，时刻“担心”自己的存在会被毁灭，担心自己的“死亡”；然而，既然已作出“选择”要“超越”一切，他又不会因“担心”而停止“超越”，于是，他产生一种越来越强烈的“渴望”，终于，在这种“渴望”的推动下，他孤注一掷。用一般人的话来说，就是“豁出去了！”——成败在此一举。一旦成功，他就觉得“自由”。以上所说的“个人的存在”、“孤独”、“超越”、“担心”、“死亡”、“选择”、“渴望”、“自由”等等，都是存在主义常用的词汇。这些本来可以很容易在人的日常生活中加以体验的概念，被存在主义者加工以后，就升华为非常抽象的、晦涩的词汇。但是，只要回溯它们在日常生活中的最初表现，抓住它们在日常生机中显示的“原型”，存在主义的这些概念是不难理解的。

由此可见，存在主义是一种特殊的人生哲学，但它的特殊性并不在于它是几个别具风格的存在主义哲学家们异想天开创造出来的怪物，而是在于他们用一种特殊的哲学抽象方法提炼了发生于人类生活中的一些现象，然后加以系统化和体系化。

因此，只要抓住存在主义的基本精神，探讨和揭示它的奥秘并不困难。

第二节　人生就是“此在”的自我表现

存在主义既然是以研究人的生存作为它的基本任务的，那么，存在主义是怎样研究人生的呢？

存在主义认为，要真正地把握人的生活，就必须把人生放在它本身所固有的原始的和自然的状态中。所谓“原始”和“自然”就是保持其原样，保持其本来的面貌；或者，用一般人的说法，就是“它是什么就是什么”，“它本来是怎么样的，就是怎么样的”。前面已经说过，存在主义最反对抽象的方法。因为，在存在主义者看来，抽象的方法破坏了人的存在的原有状态，歪曲了人的存在的本来面目，扼杀了人的存在所固有的生命力，淡化了人的存在的多样性，忽视了人的存在的具体性，限制了人的存在的随意性。

存在主义的主要代表人物海德格尔在那篇论述康德的著作《康德与形而上学问题》（Kant und das Problem der Metaphysik）中说：

> 在我们这个时代，关于人的各种各样的知识比以往任何时代都多，任何时代都没有像我们这个时代那样，以如此深刻和感人的方式论述对人本身的认识。任何时代都不能如此迅速而直截了当地提供这类知识。但是，另一方面 ，任何时代都没有像我们这个时代那样，对人类本身如此缺乏认识 ，再也没有别的时代，比今天更加把人变成值得怀疑的东西。[13]

显然，在海德格尔看来，20世纪已经把人的问题糟蹋得不成样子；或者，换句话说，人类关于人本身的混乱认识已达到了空前未有的荒谬的顶点。

那么，人们不禁要问，当代人类何以会把人的问题糟蹋成这个样子呢？

存在主义认为，最根本的原因在于，人们都不约而同地遵循着自古以来流传下来的“形而上学”的哲学原则；按照这一原则，人的存在本身所固有的丰富、具体、多样的特征被一扫而光，剩下的都是没血没肉的“骷髅”，距离原有的生活样态又何止十万八千里！

为什么存在主义者如此强调“存在”的具体性？

存在主义者说，“因为存在本来 就是具体的”。存在主义认为，任何一个哲学家都没有权力歪曲存在的本来面目，没有权力以任何理由、任何手段对“存在”进行加工、修饰、夸大、缩小或阉割和改造。

存在主义认为，世界上的一切存在，都是具体的、多样的。以房屋

来说，你所看到的是一个一个的具体的房屋：张某住的是这样的房屋，李某住的是那样的房屋，赵某住的又是另一种房屋，……如此等等，不一而足。试问，你可曾见到“房屋”？或者，更确切地说，你可曾见到“一般的房屋”？人们会说，世界上的现实存在的房屋，当然都是具体的，唯因如此，各个房屋间总是有差别性——有的差别很大，有的差别很小，但现实中确实没有两个完全一样的房屋。当然也就不存在等同于各种千差万别的房屋的“一般的房屋”。“一般的房屋”只有在概念中，在哲学家的抽象中，才存在。因此，这种“一般的房屋”是虚妄的、脱离于其现实的根基的“幻象”。让我们翻一下字典，查一查“房屋”一词的释义。字典往往是这样给房屋下定义的：“供人居住的建筑物。”这个定义确实概括了所有的房屋的基本特点，但也正因为它概括了所有的房屋 的特点，所以，它也就排除了所有个别的，单独的房屋本身的特殊点：其形状、大小、建筑地点、建筑时间、建筑方向等的差异。具体的房屋之间的差异多到无法用任何数字表达出来！大到外形的差别，小到房屋的每个构件，以致组成每一个构件的每个零件、每个细胞的差别，这些差别又何止千百万！

存在主义认为，既然不能用任何抽象的方法表现出存在的原有的多样性和具体性，既然任何概括都歪曲了存在的本来面目，那么，人们就应该放弃这种“自以为是”的、想要在一个概念里包容一切同类物的奢望或“野心”。

在存在主义看来，如果说连最低级、最粗糙、最简单的“存在”——像房屋、石头、沙粒那样的无机界中的无生命的“存在”都呈现着数不胜数的具体特性，那么，最高级、最复杂、最有主动性和创造性的人的存在，就更加呈现出无与伦比的、无法形容的具体特性。你看，在这个世界上，不同的人呈现出多么不同的生活方式、态度、爱好和意向啊！就连同一个父母生下的几个兄弟姐妹也有很大的差别，以致在不明各户家谱的人看来，有此兄弟姐妹还可能会被当作相互对立的两家人的后代哩！不同的个人如此，同一个人在不同时间里的存在方式难道就肯定是一样的吗？事实已经证实，同一个人在一生中会经历多么复杂、多么曲折的生活历程啊！也许有人说，那些极其平庸的人，不是在每天重复着那单调的，不变的存在方式吗？须知，即使在这些人身上，每时每刻也要经历许多一般人的眼光所不能看到的变化：他内在的矛盾、喜怒哀乐的变迁、情绪之升落沉浮……。

正因为人的存在具有比非人的存在多得不可比拟的具体特点，所以，存在主义主张，人的存在是存在的最高、最典型的形式。我们要探讨“存在”，就必须以人的存在为中心进行分析。而要抓住人的存在的典型形式，就必须原封不动地保持人的存在的原有的具体性。

试问，要保持人的存在的具体性，应该采取什么途径呢？既然存在主义否定了以往一切传统哲学家们所采用的唯物主义的或唯心主义的抽象方法，那么，存在主义又给我们提供了什么切实可行的、有效的手段来保持人的存在的具体性呢？

对于这个问题，一切存在主义者都异口同声地说："就从你自己的存在开始入手！"存在的奥秘，人的存在的全部真谛就隐含在"我的存在"，即"我在"之中。我的存在，自己的存在，即"我在"，是人的存在的真正价值之元始，是启开人的存在的大门的钥匙，也是通向深奥而多样的人的存在的桥头堡。抓住你自己的存在，体验你自己的此时此刻的存在，就是把握人生价值和人生真理的唯一方法。

举例来说。我自己的存在，就像一个窗户那样，或者，更确切地说，就像照相机的取景镜那样，通过它，可以看到那杂多的、千变万化的人的存在。譬如，此刻我在看书。我通过自己看书这一存在方式，可以体验到我自己的存在能力——我的知识的多少、我的理解力的深浅、我的想象力的贫乏或丰富，以及由看书所引起的意向、愿望之强弱等。由此，我即体验到我的存在之趋势、能力，体验到自己所关心的事物究竟是什么等。不仅如此，我还可以体验到别人的存在对我的存在的威胁，体验自己的存在的有限性，体验到自己渴望冲破这个有限性的强烈程度。

再譬如说，你要体验赌马的人的生活方式——那种特殊的"存在"，唯一的办法是你自己去赌马。当你对某一匹马下赌注，就包含了一系列复杂的意识活动——你的大脑活跃起来，思索着哪匹马值得你下赌注，为什么要这样而不是那样赌法，成功的比例多少，失败的比例多少。特别有趣的是，当你对某匹马下赌注时，尽管你已决定选择你认为可望取得胜利的马，但你的思维活动并不因此而安静下来，相反，你的思维产生了更大的矛盾。你要接二连三地向自己发问：这匹马可靠吗？你赌这匹马的理由站得住脚吗？这些理由是否会瞬息即变，化为乌有？当你的思维不断地朝着否定你原来的决定的方向发展时，有时，在你的脑海中又会产生另一个与此相反的思维活动：不，我原来的决定是对的，是没有问题的；你会自问自答地说：你看，这么多靠得住的条件摆在那里。这种自我安慰的趋势同那种自我忧虑、自我担心的心理，往往同时存在；一会儿前者占上风，一会儿后者占上风。其变化情况并不单纯地以"占上风"三个字就能概括的。因为，这种变化并不是一方直线上升，另一方直线下降，直至得出相反的结论。变化的情况是曲折、反复的：有时一方上升，上升到某一程度，或者上升百分之五、百分之二十、百分之四十五，或者有时甚至已上升到百分之八十、百分之九十五，但当这一变化形势未成定局以前，很可能在你的思想中会冒出一个因素或问题，突然，使你推翻前此作出的一切结论和判断，于是，变化方面又急转直下，改变了相反的方向。当你的思维如此紧张地活动的时候，你的心脏和全身血管里的血液的流通情况，也瞬息即变，起伏不定。你的手可能会突然一甩，或突然敲打某一个东西，包括敲打自己的脑袋；而你的脚也会忽而跺地，忽而踢石头；你的嘴巴会喃喃不已，或突然怨天、骂人；你的全身神经都高度紧张，有时则又从高度紧张下降到零点——放弃一切意识活动，即出现一种所谓的"全身意识间歇性真空状态"，在这个时候，你一切都不管了，就当着没赌马这回事，而你自己也就觉得自己突然沉落在不知什么地方——自己失落了自己。但这种"全身意识间歇性真空状态"并不长久，一会儿，又变成狂热的追求、渴望、忧虑、不

安、绝望，一会儿又觉得精神上忍受不住这一切压力，转化为意识的错乱，错乱到顶点，就像酒醉的人内心烦闷到无以复加的地步，不断地产生一种要“呕吐”的感觉。在你的这一切“存在”中，有时会出现一丝光明，觉得在经历了这一切精神的、肉体的动乱之后，似乎领略到“存在”的一点真理：我就是我，我是自己的主人，我要干嘛就干嘛！其他的一切，都滚蛋！管你三七二十一，我就是要那么干下去，管他赌赢或赌输，反正除了我自己以外，其他的一切都无从掌握、无从了解，我只知道自己还存在，我只知道我正在赌马，至于我为什么要赌，为什么要赌这匹马，我没必要去说。我赌马是我自己的抉择，这一抉择的立脚点，就是“我是我自己的主人”，我把一切都置之度外。一个人在赌马的过程中，往往要经历不同的过程，各个人的心理活动不一样，对这些具体的“存在”，无法用一个“模式”来归纳或“一概而论”。以上讲的，只是某一个人在某个特殊时间内赌马的“我在”，是某一个人对“我在”的体验。在这体验中，可以看到，他的“我在”是复杂的、具体的。这种“我在”是“存在”的自我表演，自我变化；它既不受外界的，也不受我自身中的任何因素的支配。这个“我在”，就像那低级的动物——变形虫的变化一样；它在变，变得没有道理，变得没有方向，毫无目的；它的变又不受任何因素的支配。于是，得出结论说：“我在”就是“我在”，除此而外，其他的都是鬼话！让一切都去见鬼吧！

让我再举一例，说明存在主义所说的“我在”是什么意思。存在主义的主要代表人物海德格尔是20世纪20年代末、30年代初完成自己的存在主义哲学体系的。当时，正是希特勒上台前后。海德格尔的哲学马上得到希特勒的支持，为什么？因为海德格尔所说的“我在”，希特勒自己深有体会。就让我们随便设想希特勒在某一个时刻的“我在”的自我表演吧。

譬如说，在希特勒决定吞并捷克的那一刹那。希特勒的“我在”是一种什么样的“我在”呢？

“我在”要考虑到侵略捷克这一行动是否值得？有没有价值？它在“我在”的整个自我表演——吞并全球的野心中处于何种地位、何种阶段？“我在”向捷克伸延，会引起何种反应？而“我在”之外的一切“存在”——捷克人、英国人、美国人、苏联人，甚至德国人自己，会对“我在”产生何种具体反应？在这一系列包括其他各种因素的复杂的、不可言状的思索活动中，“我在”一会儿否定自己，一会儿肯定自己；“我在”的侵捷渴望在增加、下降、再增加，直至升到最高点。这时，“我在”可能会突然地发现自己是自己的主人，于是决定不再思索，不再反复听取周围的各种意见。“我在”一旦作出这一抉择，就超出了理性的范围，也超出了周围一切因素的限制，只觉得只有自己存在，其他的一切都不屑一顾。但是，“我在”的这种藐视一切的“自由”，有时也会发生动摇。因为“我在”在脱离了周围一切的时候，有时，也会突然感到自己的“孤独”和“有限”，它觉得自己毕竟受“我在”——其他的存在的包围和约束。他要考虑到英国人、美国人、苏联人、法国人可能会干涉，可能会对“我在”采取行动，限制“我在”的自由。“我在”在趋向绝对自由，即不顾一切

的过程中，往往会出现徘徊、心神不定。这时的“我在”实际上还未达到海德格尔所说的“真正的存在”（authentic existence）。实际上，“我在”还未全部排除来自其他“存在”的干扰，“我在”还未成为自己的真正主人。它在这种徘徊中，往往是痛苦的——他忧心忡忡，左顾右盼，前怕狼后怕虎，恍惚不安。他有恐惧感——担心自己被别的“存在”所吞噬，他尤其担心自己的“死亡”。他感到，“我在”时时受到“死亡”的威胁。当“我在”担心“死亡”的时候，他还没有达到“绝对的自由”，这种“我在”是“非真正的存在”（inauthentic existence）。但是，“我在”绝不会永远徘徊。他在担心、忧虑中是无法长期忍受的，它必然要重新产生一股企图超脱不安的力量。这股力量，或者说，这股趋势比第一次冲破周围限制的力量还要大，它是“我在”经历了徘徊后重新积聚的更大的力量。这就像一股狂风腾空而起，当它要显示它是唯一的存在的时候，突然受到它意想不到的一个高大的山峦的阻碍，迫使它不得不紧急刹车；但它不甘心这一挫折，于是，狂风产生出一种更大的气压，这种气压与其说来自狂风自身，不如说来自山峦的阻碍。山峦的阻碍会使狂风以百倍的疯狂反扑过去。希特勒的“我在”，在经历了徘徊，忧虑之后，终于置一切于不顾——不仅藐视周围的一切，也不承认自己还有理性，于是，“我在”成为非理性的、“纯粹的”“存在”。这种“我在”，置死亡于不顾。终于，它敢冒天下之大韪，采取了侵略捷克的行动。

关于希特勒的“我在”的表演，这不过是一种设想。实际上，任何“我在”都是不可设想的。“我在”只有“我在”自己明白自己是什么。笔者的上述例子，只是一种假设，帮助人们了解存在主义所说的“我在”的含义。

实际上，“我在”的真正含义还没有包括进去。话还要说回来：要了解什么是存在，就要从“我在”入手，而“我在”是什么，只有你自己去体验，从你自己的“存在”中去把握。换句话说，“我在”只有“我在”知道。这也就是存在主义所说的：只有从“我在”出发才能了解一切，才能体验存在。而体验“我在”，只有从自己的“我在”开始。

使用“我在”这个词，只是一个比喻。它所表达的，是一种本己的、亲临的“存在”。在海德格尔那里，为了揭示“存在”的奥秘，曾经借用德国古典哲学中的“此在”（Dasein）这个概念，同时，又赋予它以新的内容。

海德格尔指出：“存在作为问之所问，要求一种本己的展示方式，它这种展示方式本质上有别于对存在者的揭示。据此，问之何所问，亦即存在的意义，也要求一种本己的概念方式，这种概念方式也有别于那些用以规定存在者的含义的概念。”[14] 这就是说，既然问之所问 是“存在”，而这种“存在”，又是使“存在者”之被规定为“存在者”的那个“存在”，所以，探讨“存在”的奥秘，不能沿袭传统形而上学那些展示“存在者”的含义的旧概念，而必须使“存在”通过一种新的概念，以其本己的展示方式，自我展示出其本真结构。

要想解决这个问题，就要求把观看存在的方式解说清楚，要求

把领会意义和从概念上捕捉意义的方式解说清楚，要求把正确选择一种存在者作为范本的可能性准备好，把通达这种存在者的天然方式清理出来。观看、领会和理解、选择、通达，这些活动都是发问的构成部分，所以它们本身就是某种特定的“存在者”的存在样式，也就是我们这些发问者本身向来所是的那种 存在者的存在样式。因此，彻底解答“存在”问题就等于说：就某种存在者——即发问的存在者——的存在，使这种存在者透彻可见。作为某种存在者的存在样式，这个问题的发问本身，从本质上就是由问之所问规定的——即由存在规定的。这种存在者，就是我们自己向来所是的存在者，就是除了其他存在的可能性外还能够发问存在的存在者，我们用“此在”这个术语来称呼这种存在者。[15]

海德格尔使用“此在”这个新概念，是为了强调“存在”的意义的自我揭示和自我展示的重要性。如前所述，海德格尔所以要在“此在”这种存在者身上破解“存在”的意义，“此在”之所以能作为“出发点”去本真地展示出“存在”本身，就是因为“此在”是一种“除了其他存在的可能性外还能够发问存在 的存在者”。这种能对自身的“存在”发问、并能自我领悟自己的存在的“存在者”，就是生存于世界中的人。在世界的一切存在者之中，唯有人才关心自己的存在，才能对自身的存在提出发问，才能在自身的存在中自我领悟到“存在”自身。所以，海德格尔指出：“‘此在’是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者状态上来看，这个存在者的与众不同之处在于：这个存在者为它的存在本身而存在。于是乎，‘此在’的这一存在机制中就包含有：这个‘此在’在其存在中对这个‘存在’具有存在关系。而这又等于说：‘此在’在它的存在中无论以任何一种方式、任何一种表述，都领会着自身。这种存在者的情况是：它的存在是随着它的存在、并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领悟本身就是‘此在’的存在规定。‘此在’作为存在者的与众不同之处在于：它是存在论地存在。”[16]

更具体地说，从“此在”入手揭示“存在”的意义，就是要从每个人的具体的“在世”经验入手，去揭示存在的本真结构。一切“存在”，都是“在世界上”的“存在”；所以，一切“此在”，就是“在世界中存在”的意思。人的“存在”是在其“在世”的“存在”中自我展示的。“此在”的本质，正是明显地表现在：它的“存在”不能靠列举与之相关的这样或那样的“存在者”来说明；它只能以其自身向来如是的那种本己的生存方式去显示。所以，从“此在”入手解析和展示“存在”，就是要在“此在”的“生存论分析”中寻找一切存在论所源出的基础存在论。在这个意义上说，选择“此在”作为解析“存在”的入门，是因为“此在”同别的存在者相比，具有突出的三方面的优点。第一，此在是这样的存在者，它在它的存在中，是唯一地必须通过其本身的生存，即通过其具体的“在世”而得到规定的。海德格尔把此在的这一优先地位，称为“此在”在“存在者状态上的优先地位”。第二，“此在”由于以生存为其规定性，故就其本身而言它就是“存在论的”。而“此在”作为生存之领悟的受托者，又同时地包含有对一切非此在式的其他存在者的存在的领会。这就是说，“此在”不仅领悟到自身的存在，也同时地可以领悟其他一般存在者的存在。这就决定了“此

在”的“存在论上的优先地位”。第三，“此在”是使一切存在论存在地和存在论地 都得以可能的条件（als ontischontologische Bedingung der Moeglichkeit aller Ontologien）。海德格尔在这里所说的“存在地和存在论地”得以可能的条件，就是指“此在”成为关于“存在”的一切存在论得以存在、并得以存在论地存在的前提条件。

有关“此在”在“存在论”上的上述各层优先地位及其具体内容，特别是有关“此在”在“生存论”上的本真结构，本书在本章下一节及第四章第三节，都将有进一步详细论述。

“此在”的上述重要意义，使海德格尔从《存在与时间》一书的撰写开始，就一直优先地突出“此在”的分析。所以，海德格尔说：“‘此在’是唯一表达‘此在’的存在的一个词。”“要理解存在本身就要理解‘此在’的特定性质。”“正是在‘此在’的存在之中，才迸出 存在。”[17]

美国哲学家威廉·巴雷特在解释海德格尔的这一段意义时说：“没有人（此在），就没有存在；而没有此在，也同样没有世界。”[18]

由此可见，“此在”是存在的基础，是存在的前提和出发点，是存在的最基本因素，是存在的源泉，是存在之奥秘之所在，是存在的最典型形式。而人生就是“此在”的自我。

第三节　自己的生活全凭自己来创造

那么，到底什么是“此在”？“此在”有没有来龙去脉？如果有的话，它又从何而来，往何而去？“此在”有没有本质？如果有的话，这个本质是什么？如果没有的话，它又以何特征与他物相区别？

“此在”一词的原文“Dasein”，在德语里，是同“存在”（Sein）相区别的。Dasein，直译的话，意即“在此时此地”。如果直译成英语的话，就是，“being-there”。但对于海德格尔来说，“在此时此地”的，只能是个人，具体的人。换句话说，“在此时此地”，就是“我的存在”，“你的存在”，“他的存在”，即个人的具体的存在的代名词。所以，英文译者往往把它意译为“Person”，即“个人”。[19]

海德格尔自己在解释“Dasein”的时候说，“此在”（Dasein）并不是一般哲学家所说的那种从一切人当中抽象出来的个人，不是以往哲学家常说的“纯粹的我”。而是“某一个人”的存在。

上述概念上的分析，绝不是单纯的文字游戏，也不是语法上的“捉迷藏”。在哲学上，它包含着极其深刻的意义，甚至可以说，上述概念是唯一准确地表达存在主义的新观点的手段。

在哲学史上，不论在中国还是在外国，每当出现新的哲学体系，往往要创造一种新的词汇作为表达新概念的语言外壳。这是一点也不奇怪的。

存在主义所创造的这个新概念“此在”，是表达某个“个人”的“存在”的观念。有人很形象地把海德格尔所说的“此在”说成是“在此时此地”的“存在者”，或者是“某个存在先生”。

在理解“此在”概念的时候，还必须回想前面第一节已经说过的：存在主义所强调的“存在”——人生，是具体的。所以，理解“此在”这一概念的时候，与其是把它理解为“个人”或“某人”的抽象化，倒不如理解为“个人”或“某人”的具体化。

海德格尔等人曾说，要理解人的存在，最好从日常生活中的存在（Alltaglichkeit）开始；也就是说，从最平凡的存在开始。

存在主义者说，“存在”就意味着存在于这个世界中，并同他人一起存在。“此在”始终是“在此时此地”，即始终“在这儿”（德文Dasein的Da就是“在这里”的意思），始终都在一定的处境中、一定的状态中。

但是，作为存在主义者，这只是开端；而且，这一开端是未进入“存在”之前的第一步罢了。存在主义不满足于平凡的“个人”的存在，而是要

进一步探索这个“个人的存在”是什么。于是，“此在”这个概念就应运而生。换句话说，要理解“此在”，可以从平凡的个人存在开始。在此基础上，再进一步，就要摆脱来给两个方面的传统的、习惯的思考方法的束缚：一方面，不能像普通人那样理解“存在”。存在主义认为，一般人所说的“存在”，是指同“不存在”、“非存在”相对立的那种存在。也就是把“存在”理解为同“没有”相对立的那个“有”。大凡存在主义所说的存在则与此不同。为了区别一般人所说的“存在”、“有”与存在主义所说的“存在”，海德格尔把前一种“存在”用拉丁字“存在”（existentia）来表示，后一种“存在”，即存在主义所说的那种与“此在”息息相关的“存在”，用德文“存在”（Existenz）来表示。

另一方面，又不能像以往哲学家们所做的那样，用“抽象法”把“存在”从具体性中升华为普遍性和一般性。

存在主义认为，“此在”的“存在”是一种趋势，是一种不断由自身提出的发问，是向自己不断进行冲击的意向。它是积极主动的，而非像一般人所说的“有”那样消极、被动。一般人所说的“存在”、“有”是死气沉沉的，是任外界摆布的。用形象的话来说，“有就有，没有就没有”，“叫我有，我就有；叫我没有，我就没有”，“我有没有，任你摆布”。如果把这种“存在”拟人化的话，可以用“没有上进心”来形容它的特点。

存在主义所说的“存在”，或者说，“此在”的“存在”是一种趋势，是不满足于现状，或者说，不甘心于沉落（Verfallen）的意向。说到这里，我仍然要强调，这一切说法，也都是比喻性的。因为，用“趋势”、“意向”等词来说明“此在”的“存在”也不能完全准确地表达存在主义所说的那个原义，关于这一点，将在下一节中谈到。

现在，我们集中谈谈存在主义所说的这个“存在”的这种特点。

存在主义认为，“此在”之所以“存在”乃基于这样的事实：人生在本质上是一种存在的趋向（a being towards）。因此，要把握“存在”的含义，就要明确：所谓存在，始终都是从其“存在”中“崛起”（as a standing out from its being）。词源分析法大概会有助于我们理解这个意思。“存在”（Existenz）来自拉丁文“existere”，而后者的意思就是“升起”的意思。[20]

存在主义者在说明“此在”的含义时，反复强调：“此在”的基本特征就在于它能超出自己、越过自己。这就是说，它包含“升起”的意思。

关于这一点，海德格尔解释说：在“存在”这一词中，包含有一种“有意”、“意向”的意思。海德格尔在《回到形而上学的基础的方法》一文中直截了当地说，“存在”中包含有“意向”（intentionality）。[21]

但是，这种意向不是人类的（即集体的人）的意向，也不是理性的（如唯心主义所说的）意向，而是从个人的现实存在中“冒出的”、或“崛起的”意向，这种意向的目的，是为了使自己的存在趋向于完美，最后超

出个人的有限性，达到绝对自由。

因此，“此在”的存在，不能靠外界的物质的或心理的力量，不能靠他人的力量，不能靠社会，而是靠“此在”的存在本身。只要“此在”存在，就会有一种超越自己的意向，就有希望达到绝对的自由。换句话说，存在之所以存在，就在于它有发自存在自身的一股力量，有一种不断向外突破个人范围的要求；就像那遥远的宇宙间存在着一种不断向外扩展、向外膨胀的“超新星”那样，什么都无法阻挡它。如果有一天这种意向不存在，那就说明“存在”本身已经不存在了。

前面已经讲过，所谓“意向”，是表示存在本身具有某种趋势，某种势头，某种推力。有了这种推力和趋势，存在本身——“此在”，就不安分，不平静，不消极。

关于这一点，萨特如此说道：

> 我所说的存在先于本质是什么意思呢？我们指的是，人首先存在，然后就自己对抗自己，涌上这个世界——同时又限制自己。……人是很简单的。我们说简单并不是说他是靠自己意识到自己而存在，而是说，他想成为什么就成为什么。但是，正如他是在存在之后才意识到自己那样，他也是在存在之后才有意想成为一定的状态。人不是别的，乃是这样的东西，即他创造他自身 。这就是存在主义的首要原则。[22]

萨特的这几句简略的概括，是在存在主义的现有文献中，关于“什么是人”这个问题的最简略、最明确的回答。

根据萨特的这个说明，所谓“此在”，以及“此在”的那种“意向”，无非就是人自己的自我创作，自我塑造，自我建设，自我奋斗。人自己创造自己。在创造自己的过程中，首先要从“个人”的具体的存在出发，也就是说，人要创造自己，首先必须使自己存在；有了自己的存在——“此在”，就具备了创造自己的一切的必要条件。有了“此在”，不必诉诸外界，不必借助于外力，单凭自己的存在所固有的“趋势”，“意向”，就可以“涌上”这个世界！

但是，一旦具备了“此在”这个基本条件之后，能否以自己的存在为后盾创造自己，就要看自己是不是真正地掌握自己的存在的意义。存在主义认为，要使每个人深信自己的存在是自己创造自己的前提，就要遵循他们所提出的原则：自己体验一下自己的存在。因为存在本来是具体的，任何存在都是不可代替的。存在的自我创造能力要靠自己去发掘，自己去发挥。在自己的存在中，蕴藏无穷无尽的创造力。就让你自己去探索和引发这发能源吧。你自己的命运就掌握在你自己的手中。

注释

①第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius），《著名哲学家的生

平和学说》（Lives of Eminent Philosophers，trans.by R.D.Hicks，1972，IX，7.pp.44-45）。

②H.Diels，Die Fragmente der Vorsokratiker，Berlin，1912，D251.

③参见伊壁鸠鲁：《给美诺的信》。

④参见马克思：《费尔巴哈论纲》。

⑤Plato，Sophistes，244a.

⑥M.Heidegger，Sein und Zeit，1986，p.1.

⑦Ibid.，p.4.

⑧Ibid.，p.2.

⑨Ibid.，p.11.

⑩萨特著：《存在与虚无》，北京，1987年，第1页。

[11]同⑩，p.7.

[12]同⑩，p.6.

[13]引文中着重点 是本书作者加的。

[14]M.Heidegger，Sein und Zeit，p.6.

[15]Ibid.，p.7.

[16]Ibid.，p.12.

[17]Ibid.

[18]William Barrett，What is Existentialism？

[19]参见Fernando Molina，Existentialism As Philosophy.

[20]Werner Brock，Existence and Being，London，Vision Press，Ltd.，1956，p.396.

[21]Existentialism from Dostoevsky to Sartre，Ed.by Walter A.Kaufmann.

[22]参见Jean-Paul Sartre，Existentialism and Humanism.引文中的着重点 是本书作者加的。

第2章　存在主义的思想体系

第一节　存在先于本质

第一章已经讲了存在主义的基本出发点和宗旨。存在主义要解决的是人的生存问题，而它解决人生问题的基本出发点是个人的具体的存在——“此在”。但是，存在主义从“此在”出发，又怎样解决人的生存问题呢？换句话说，照存在主义的看法，人应该怎样生存呢？下面，我们很快就会看到，存在主义用个人的“此在”这把钥匙打开“存在”的大门以后，它就用“存在”这个基本概念构筑起它的整个思想体系的大厦。

现在，我们就从“存在”这个概念谈起。

实际上，在前面一章里，在论述“此在”的时候，也已经涉及到“存在”的某些问题。但是，在第一章里，我们是着重从“此在”的角度，即从个人的存在的角度来谈论它，还没有机会更集中地就“存在”本身进行深入研究。我们不要忘记，由于存在主义一再强调存在的具体性，所以，我们在专门研究“存在”时候，也同样不能脱离“此在”。经过这样一种循环以后，我们将不单更深入地把握存在，也同样更深入地把握“此在”。因此，存在主义的研究途径是先从“此在”进入“存在”，又从“存在”返回“此在”。表面看来，“此在”和“存在”似乎是两个东西；实际上，在存在主义者看来，这是同一个东西的两个方面。没有“此在”，“存在”是空的；而没有存在，“此在”则无法表现出来。一切存在，都通过“此在”显示出来，但“此在”之所以能显示出它的威力和创造能力，就因为它本身是“存在”。所以说，“此在”和“存在”是一个问题的不可分割的两方面；两者互相牵制，互相依托，互相关联，才构成不同的具体的人生。关于这一点，本书第四章第三节与第五章第三节都将有进一步论述。

让我们举例说明这个问题。我们说，张某存在着，就因为有一个张某的具体的存在，即张某的“此在”。这就是说，张某的存在，就体现在张某的“此在”。张某的“此在”，显然与赵某的“此在”相区别。正因为这两种“此在”相区别，即各有自己的具体特性，它们才构成为存在。如果它们之间无差别，没有具体的特点，它们的存在也就无法辨别出来。所以，张某要存在，首先，张某自己必须“此在”。前面已经讲过，在存在主义看来，没有具体性的存在，是非存在；换句话说，“存在”不具体化为各个人的“此在”，就是空洞的存在。因为当各个人的存在都不体现为各具特色的“此在”的时候，这些存在就是含混不清的、混沌的。这就像在黑暗里很难找出两个同样穿衣服的人，在煤堆里很难找出两条黑线一样。如果两个人不穿一样的黑衣服，而是各穿自己的有特色的，譬如红的或黄的衣服，这两个人的存在就容易辨别出来。

用上述例子作比喻：黑暗就是世界，两个穿黑衣服的人就是没有特性的“存在”——它们由于没有自己的具体性，沉落在一般的存在中，因此就等于不存在。没有自己的“此在”的存在，是非真正的存在。

海德格尔在谈到“存在”的独一无二的特性的时候，特别用“此在”的“向来属我性”（Jemeinigkeit）来表示。海德格尔说：

> 这个存在者为之 存在的那个存在，就是我的存在（Das Sein，darum es diesem Seienden in seinem Sein geht，ist je meines）……由于“此在”的言说总必须与这个存在者的向来属我性 相符合，所以，这个“此在”的言说总要伴说出人称 代词（stets das Personalpronomen mitsagen）：“我存在”、“你存在”。①

显然，在海德格尔看来，“存在”之所以必须从“此在”的现象学分析入手，正是因为“此在”为之存在之存在，最典型地表现了上述“唯一性”、“不可替代性”和“独一无二性”。“存在”之“具体性”就在于它之向来属我性 ；任何存在，只能是“我的”、“你的”或“他的”存在。任何存在，其根本特性，只能在同时说出其所属的人称代词的时候，才能体现出来。也就是说，要弄清什么是“存在”，必须从“我的”、“你的”或“他的”存在的分析入手。

“存在”之为“存在”，就在于它的向来属我性，就在于它是各个具体的个人的这种或那种存在方式。用海德格尔的话来说，“‘此在’是属于我的那在这种或那种方式中去存在的方式”。② 为此，在任何意义上讲，“此在”都不是指某个存在者“是什么”，而是指这个存在者为之存在而去存在的那个过程本身，是在这个“存在者”为存在而存在的过程中所自身显示出来的本真活动。正如海德格尔所说：“因此，我们用‘此在’这个名称来指这个存在者，并不表达它所是的什么，如桌子、椅子、树那样，而是表达‘存在’（nicht sein Was aus，wie Tisch，Haus，Baum，sondern das Sein）。”③ 这就是说，“存在”的具体性，并不是指作为“什么 ”而存在的那个“存在者”，而是指各个特定的和具体的“存在者”原本地“如何去存在 ”；它所意指的，是在“如何去存在”的过程中所显现的那个“存在”本身的真正具体性。

直截了当地说，存在主义认为，一个人存在或不存在于这个世界上，不在于他是否活着，而在于他是否活得有自己 的特色，因而能把他自己同别人区分开来。如果一个人活着，毫无个性，没有那种要把自己同别人区别开来的雄心，只满足于一般人的存在，同别人“同流合污”，甚至像世上一般事物那样地存在，那么，这种人虽然活着，他也是“非存在”。

那么，应该怎样进一步理解存在主义所说的存在呢？

萨特说，所有的存在主义者，不管他们是基督教的存在主义者，还是无神论的存在主义者，“他们的共同点，仅仅归结为这样一个事实，即

他们都认为存在先于本质，或者，换句话说，我们都必须从主观性出发”。④

萨特的这些话可以归纳成两点：存在先于本质；存在就是主观性。实际上，把两点联系起来，也就是说，存在没有本质，存在是由主观创造出来的。

为了说明这个存在主义的基本原理，萨特举了一些例子。让我们看看他对这个问题的解释。

假设我们看一看任何物品的制造过程，譬如说一个裁纸刀的制造。我们就可以看到，一个裁纸刀制造工人的脑子里首先有了一个关于裁纸刀的设计方案，然后，他按此方案去制造。同时，这个裁纸刀工人还要预先注意到关于裁纸刀生产的某些工艺问题。这就是说，裁纸刀是在一定的生产程序和方式下制造出来的产品，它是为一定的目的而生产的。因为很难设想，一个手工工人在制造裁纸刀以前或进行过程中竟不知道裁纸刀的用途是什么。正因为这样，我们可以说，裁纸刀的本质，即制造过程中的设计方案和技术的总和是先于它的存在的。所以，“如此这般的”（such-and-such，表明裁纸刀的具体性）裁纸刀的各种样态是在我们看到它以前，或者说，是在它存在以前 就已被确定下来。在这里，我们是从技术的观点来看这个世界的，因此，我们可以说，生产创造出存在。

但是，在这个世界上，就有这么一种存在物，它的存在是先于本质的，也就是说，它在被设计、被预想以前就存在了。这种东西显然不同于上述那种裁纸刀。这种东西，不是别的，就是“人”。所谓人的存在先于本质，就是说，人不需要外物来设定它，它就存在了；而它一旦存在，它就可以决定它自己的性质。

总之，存在主义所说的存在，乃是人的存在；而这样一种存在是先于本质的。

存在先于本质，就是说，任何一个人在存在以前，是无所规定的。只有首先在“存在”中，才能有所谓的“存在成什么”的问题。存在主义认为，任何个人的生活不应该预先 有任何规定性：你要怎样生活，就怎样生活；先生活下来，这是先决条件。你活着，也就是存在下来；有了存在，才有你自己。

在谈到“存在”先于“本质”时，海德格尔指出：这个存在者的“本质”在于它的“去存在”（Das“Wesen”dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein）。如果可以一般地谈及有关这种存在者“是什么”的话，那么，关于这种存在者的“是什么” ，也总必须从它的“存在”去把握（Das Was-sein〔essential〕dieses Seienden muss，sofern ueberhaupt davon gesprochen werden kann，aus seinem Sein〔existentia〕begriffen werden）。⑤ 在这里，海德格尔很清楚地指出：只有首先“去存

在”（Zu-sein），才谈得上“是什么”（Was-sein）；所以，“是什么”，作为常人所说的那种“本质”（essentia），是由“存在”本身之“去存在”所决定的。海德格尔接着更明确地指出：“此在”的本质在于它的生存（Das“Wasen”des Daseins liegt in seiner Existenz）。所以，可以在这个存在者身上清理出来的各种性质，都不是“看上去”如此这般的现成存在者的现成“属性”，而是对它说来总是“去存在”的种种可能方式，并且仅此而已。⑥ 海德格尔为了强调“去存在” 之优先于“是什么” ，为了强调“存在” 先于“本质” ，特别指明“在这个存在者身上清理出来的各种性质，都不是看上去如此这般的现成存在者的现成属性 ，而是对它说来总是‘去存在 ’的种种可能方式”。笔者在再次引述海德格尔的上述句子的时候，特别用加重号表示海德格尔所说的那种存在性质，绝不是现成存在者的现成属性 ，因为作为现成存在者的现成属性，总是指“是什么”的事情，是已经作为“什么事物”而现成地摆在那里了，而一点也不能表明它原本地是如何“去存在”的那些种种可能的“存在”方式。

在海德格尔看来，为了表明“去存在”过程中所显示的“存在”本身在本体论上的优先地位，为了表明“存在”先于“本质”，才选择分析“此在”的属于本己的那些种种自我存在化的可能方式，而不去分析已经现成地“存在”在那里的各种“现成存在物”的“现成属性”。海德格尔说：“这个为它的存在而存在的存在者，把自己的存在作为它最本己的可能性来对之有所作为。”⑦ 当“此在”把自己的存在“作为它最本己的可能性来对之有所作为”的时候，也正是“存在”自身“去存在”而决定着存在成“什么”的时候——就是在这个时候，集中地显示出“存在”先于“本质”的特点。海德格尔用“有所作为”这几个字而很深刻地表示着“此在”为了自身“去存在”所作出的一切努力，表明“去存在”的过程乃是一种朝着其自身所选择的那种可能的（不是现成的！）存在方式的“作为”；这是“去存在”的“作为”中所进行的自我选择、自我决定、自我创造和自我奋斗的总过程，是“存在”作为“存在”的自我显示，是“存在”自身在“存在”中决定自己和规定的过程，因而也是“存在”规定“本质”和先于“本质”的本真结构的最重要的表现。

萨特说，存在主义认为，一个人如果不存在，就谈不上一切。人的伟大就在于它是先于本质而存在。“人在自己设计和抛出自己以前，什么也不存在。”正因为人先于本质而存在，所以，他一旦存在以后，就要自己负责自己的存在。⑧ 也就是说，人要由自己决定自己。所以，萨特说：“存在主义的宗旨就是要使每个人自己来掌握自己，同时，要把每个人的存在的全部责任直接地放在他自己的双肩上来承担。”⑨ 换句话说，个人的一切要由自己来支配。你自己应该为你自己的现有存在状况负全部责任。

所以，存在主义的所谓“存在先于本质”，不仅是从产生的先后说存在先于一切，而且也包含着存在决定一切的意思。

既然存在先于一切，又决定一切，所以，它自己也由它自己来决定。

我们常常听人说："人生如梦"，或者说："人生几何"。在存在主义看来，这些话有正确的一面，也有不正确的一面。正确的地方在于：在存在主义看来，人生确实无定性，变幻莫测。每个人有自己的具体的存在方式，整个社会的生活是难以捉摸的，因为在它们"存在"以前，任何人都无法预测它的性质。但另一方面，存在主义认为，每个人也可以创造自己的生活，他不应满足于随波逐流的平庸生活，不应听任别人或社会的摆布，他不应消极地埋怨社会、埋怨别人。

所以，在存在主义看来，关键的问题不在于你现在生活得怎么样，而在于你是否成为自己的生活的真正的主人。你如果贫困，生活当然会有困难；但是，面对着贫困这个现实的存在，你敢不敢承担起自己对自己的生活的责任？在承担责任时，你敢不敢藐视周围的一切，以致在心目中只有你一个人存在？如果有这样的态度，你即使穷也可以置之不顾，你仍然觉得自己是自己的主人，觉得很坦然，并不受贫困的拘束。

总而言之，存在先于本质的基本精神就是要使自己把握自己的生活。

但是，这就是存在主义者所说的"存在"的全部意义吗？如前所述，萨特曾直截了当地说，存在是一种"主观性"（subjectivity）。存在先于本质，存在又由自己决定自己，这就意味着：存在没有任何质的规定律，任何相对稳定的性质，或始终一贯的固定特性。

这样一种存在，显然不是物质的东西。因为任何物质的东西都是看得见、摸得着的，它们都有自己固有的特性。这些物质的特性也在变化，但这些变化只要维持在一定的范围内，它们就还具备着它特有的固定性质。而一旦它们完全成为另一种样子，它们就变成为另一种物质的东西，它又带有自己新的固定本质。譬如桌子，它有四只脚支持着一个平台供人看书写字或别的用途。这个性质决定了桌子之成为桌子。一旦这些性质发生变化，以致完全不能被人使用，它就不成其为桌子了。

关于存在主义所说的存在，海德格尔曾明确宣布："它不是事物，不是实体，不是对象"⑩ ，海德格尔又说，存在完全不同于自然物体。[11]

海德格尔和萨特对"存在"的这些说明，使我们进一步认识到，存在主义所说的人的存在，并不是物体的存在，并不是现实的存在，而是一种特殊的人的存在；在这样的存在中，人首先存在着，同时，又能不顾周围的一切决定自己的存在。这样的存在可以随意地变化，不但可以置外物于度外，也可以完全不顾自己过去的存在。

作为一个存在主义者，自己的过去也是"此在"以外的东西，它是与"此时此地"的存在无关的。昨天我喜欢穿花衣服，今天我喜欢另一种衣服；昨天我信仰资本主义，今天我可以变成最激进的革命者。

这种个人生活中的不可捉摸的变化，也构成存在主义所说的"存在先于本质"和"存在没有本质"的一个组成部分。

问题在于，像存在主义所说的那种“存在”，在现实中是不可能站得住脚的。众所周知，现实生活中，一个人的存在永远都脱离不开社会，脱离不开外界环境，因此，任何个人，即使他是最伟大的人物，或者，像香港人所说的那种“强人”，也不能不顾周围的现实而为所欲为。他总是要受到他个人和他周围的世界的限制。

如果要做到存在主义所要求的那种“存在”，即由自己决定自己的生活而不顾周围的一切，那就只能是幻想中的“存在”，是一种狂妄的主观愿望罢了。正因为如此，连存在主义者自己也只好承认，他们所说的“存在”，乃是一种意识，是一种愿望。前面曾经提过，海德格尔用“意向”这个词来说明它。其实，海德格尔只是用“意向”这个词来掩盖“存在”的意识性。

在萨特那里，就比海德格尔更加直截了当得多。萨特从他自己成为存在主义者最初的日子开始，就明确宣布，他所追求的那种“存在”，即自己为所欲为的生存方式，乃是一种理想性的自我意识。

萨特说，上述绝对地自我决定的存在（在这里，所谓“绝对地”，当然指的是无条件地）是一种理想化的、纯化的“自我意识”，而这种自我意识不是别的什么东西，乃是“虚无”（nothing）。它为什么是“虚无”呢？“因为一切物体的、精神物质的以及心理的对象，一切真实性，一切价值，都在它之外；因为我的我已经不再是它任何一个组成部分。”

是的，把一切都排除在外——不仅否认和不顾客观的、外界的物质和精神，而且否认和不顾自己的一切——那岂不是“虚无”吗？

只有人才有意识；人的意识就是“虚无”；只有通过“意识”这个虚无，才能产生虚无。所以，萨特说：“人是使虚无来到世界上的那个‘存在’。”[12] 但是，萨特又说：“这个虚无又是包罗一切，因为它是所有一切对象的意识。”[13]

通过以上对于存在主义的“存在”的叙述和分析，我们现在就对“存在”有了较全面的认识。存在主义要求我们，在我们的生活中，要树立一种敢于主宰自己的一切的自我意识，要以这种勇往直前、不顾一切的精神指导自己每一分每一秒。“此在”和“存在”就是这种人生观的基本概念。

第二节　人生是在“担忧”中度过的

人生活在世界上，总是要有自己的理想。而前面所描述的“存在”，就是存在主义者的理想。存在主义只是在一个意义上否认人有理想，即任何人都不应该有来自外部的、由外物——包括别人、社会、国家或上帝——强加于人的理想。在存在主义者看来，一个人如果以别人设计好了的方案作为自己的生活理想，那就无异于自然界的石头——把它放在哪儿，它就在哪儿；也无异于桌椅板凳家具之类——木工设计成怎样，它就被做成怎样。

存在主义者所主张的，乃是人自己要有自己的理想——自己设计自己的生活。这样的自我设计和自我行动的最高典范就是在前面几个章节中所叙述的“存在”概念。

但是，存在主义所宣传的“存在”并不是仅仅停留在自我意识的阶段，停留在幻想中，而是要在日常生活中付诸实施的。

存在主义者海德格尔、萨特等人，在论述了作为自己的追求目标的理想化概念——“存在”之后，就开始叙述这种理想贯彻于现实生活的过程中所面临的问题。

如前所述，存在主义是从现实生活中的个人出发的，而他们理想的“存在”，归根到底，也是个人的“此在”。但现实的个人的存在，又怎么样呢？

现实中的个人，乃是“在世界中的存在”（Being-in-the-world）。也就是说，是生活在现实世界中的那个具体的“存在”。海德格尔把这样的“存在”状况称之为“沉落”或“失落”（德文为Verfallen，英文译作fall）。任何人，任何存在，都不免要“沉落”或“失落”在世界中。因为任何个人，尽管他自己是自己的主人，但他又永远不可能单独地存在，他既要孤立自己，又没法脱离别的存在，这个不可克服的矛盾正是存在主义者海德格尔所说的“担忧”、“忧虑”，或萨特所说的“呕吐”等感情的产生根源。在存在主义者看来，正因为个人在现实生活中面临着上述不可克服的矛盾——一方面，个人都有“孤立”自己要成为自己的主人的特性，另一方面，他又不得不“沉落”在社会之中，“失落”在周围的“他在”之中——个人的存在，即“此在”，才产生“担忧”或“呕吐”的感觉。

那么，什么是“担忧”、“呕吐”和“黏滞”呢？

一、“担忧”

“担忧”一词，作为存在主义的一个哲学概念，最早是从丹麦哲学家

齐克果开始的。齐克果最初是用“恐惧”或“惧怕”（Dread）这个词的。到现在，第一个全面论述人的“恐惧”的存在主义哲学家是海德格尔。但海德格尔认为，“恐惧”（die Angst或die Furcht）是人的最基本的感觉或感情“担忧”（die Sorge）的一种表现。海德格尔所说的“担忧”，英文有时译作care，有时译作anxiety。中文的基本意思就是“担心”、“忧虑”、“焦虑”；其中也包含“渴望”、“关心”的意思。

在海德格尔看来，“此在”之“在世”，就是“存在”的“生存论状态”；而这种生存论状态，是充满着情绪的。所以，一切“此在”之“在世”，就是一种“现身情态”。海德格尔用德文Befindlichkeit来表示“现身情态”。英语译本将Befindlichkeit译作State of Mind，即“心态”。但实际上，在德语中，Befindlichkeit来自动词befinden，包含有“感受”、“存在”和“认识”三方面的因素。所以，中文译本将Befindlichkeit译作“现身情态”，力求表明“此情此景的切身感受状态”以及这种状态之“现出自身”的含义。

实际上，正如海德格尔所指出的，人在现实的世界中“存在”的时候，也就是说，当“此在”以其生存论状态而“在世”现身的时候，伴随而生的日常繁忙活动中的无忧无扰的心平气和状态，或者受阻受抑的心烦意乱，或者从心平气和转而为心烦意乱或反之，或者因遇特种境况而流于情绪沮丧；诸如此类的心态情绪的变化，都是“此在”之“在世”过程的本质表现，从存在论的角度来看，并不是无关紧要的因素，而是相反，是“存在”之为“存在”在其自我现身中构成其自身本真结构的本质部分。“正是在情绪状态中，‘此在’总已经作为那样一个存在者以情绪方式展开了——‘此在’在它的存在中曾被托付于这个存在者，同时也就是托付于‘此在’生存着就不得不在的那个‘存在’。‘展开了’不等于说‘如其本然地被认识了’。而正是在这种无足轻重、最无关宏旨的日常状态中，‘此在’的存在才能够作为赤裸裸的‘它存在着，且不得不存在’绽露出来。”[14]

“此在”的“在世”中的各种“现身情态”，是“此在”的“存在”之自我显现，是一种自然流露的情绪。仔细地观察某个人之“在世”，由于遇到如此这般的境况，其“此在”总是自然地伴有情绪。这种情绪及其变化，唯其是自然流露的，连那个“在世”的“存在者”自身也不知道其所以然，所以，那些情绪及其变化就越不明不白地“来到世界上”，越使得存在之自我显现趋向于其本真的、原为如此的面貌。

这正好符合存在主义关于让存在自我显示的现象学原则——必须使“此在”之“在此”自始至终都是飘飘然、顺其自然，对其何所来何所往掩蔽不露。这种在自然而然的情绪中，使“此在”被带到其作为“在此”的那个“存在”面前。所以，海德格尔又说：“此在的何所来何所往掩蔽不露，而此在本身却愈发昭然若揭——此在的这种展开了的存在性质，这种‘它存在着’，我们称之为这一存在者被抛入 它的‘此’的被抛状态。其情况是：这个存在者在世界之中就是这个‘此’。（Diesen in seinem Woher und Wohin verhuellten，aber an ihm selbst um so unverhuellter

erschlossenen Seinscharakter des Daseins，dieses“dass es ist”nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da，so zwar，das es als In-der-Welt-sein das Da ist.）……在现身中展开的‘它存在着’必须被理解为那种以在世这一方式来存在的存在者的生存论规定性。”[15]

总之，在“现身情态”中，“此在”总已被带到它自己面前来了，它总已经发现了它自己，不是那种有所感知地发现自己摆在眼前，而是带有情绪的自我显现。所以，那种“被抛状态”，是“此在”的“在世”中实现自我显现的必经途径。

海德格尔认为，“此在”——个人的“存在”失落在世界上以后，他在被周围的“存在”所包围的过程中，主要是凭着本身的感觉来体验他同外界的关系的；而这种感觉或感情的最基本形式就是“担忧”。

海德格尔说：“恐惧产生于并开始于个人独自孤立的时候。这种唯我独在……使‘我在’直接地体验到作为世界的世界，并同时又使它自身成为在世界中的它自身。”[16] 这段话包含三个意思：

（1）恐惧是由于“我在”的自我孤立产生的；也就是说，当“我在”还混杂于“他在”之中，即当他还没有把他自己周围世界区别开来的时候，他并无孤立感和恐惧感；

（2）恐惧感表示“我在”已意识到自己正面临着“作为世界的世界”；也就是说，有了恐惧感就表明个人已经意识到在自己之外还有一个外在的世界；

（3）恐惧感还表明，“我在”意识到自己是在世界之中，而不是在世界之外。

因此，恐惧感表现了构成“此在”的整个结构的三个重要因素；而“此在”的这个完整结构就叫做“担忧”（die Sorge）[17] 。在海德格尔的其他一系列著作中，他就是用“担忧”这个词来表达“此在”同周围世界之间的密切关系的。

如果单纯从字义上讲，所谓“担忧”，既包含着“关心”，也就包含着“忧虑”和“焦急”。如上所述，Die Sorge一词，在德文那里就包含上述几方面的意思。它既反映了担忧者个人的主观感情，表现出他个人的孤独、烦恼和踌躇，也表示担忧者对其外在世界的“关心”和“渴望”及“恐惧”。这就是说，孤立者自己一方面感到自己是一个“存在”，企图自己脱离世界而存在，但他又感到没法离开周围世界；所以，他一旦自我孤立之后，马上就对周围世界发生双重的感情：既关心它的存在，又惧怕它的存在。

但是，在存在主义者那里，“担忧”还包含着远比它的字面意义还多的深刻意义。下面我们就来分析海德格尔所说的“担忧”所包含的三重意义。

1.实际状态（**Faktizitat**）

人的存在的现实性，就是表示：个体的人总是存在于世界上的某一个实际状态中，也就是说，个体的人总是现成地存在于这个世界上，他是不以他的主观意志而转移地“被抛弃”（geworfen）到这个世界上。当一个人意识到自己的存在的时候，他已经存在于这个具体的、现实的世界中。或者，换句话说，在人未意识到自己的存在以前，他就已经存在了。海德格尔把人存在于其中的那个世界称为“好玩的世界”或“莎士比亚式的世界”（World of Sports or World of Shakespeare）。人之存在于这个现实的世界中，被周围的他物所包围，这是不容不承认的“残酷的”事实。但是，存在主义者认为，人始终是个创造者。因此，当他现成地存在于这个世界时，他也不断地从周围的世界中寻找各种材料、工具和机会，以便不断地充实自己的存在。

所以，在存在主义看来，被抛入实际状态中的“此在”还不是存在论意义上的真正的存在，它只是“‘此在’的一种被接纳到生存之中的、尽管首先是遭受排挤的存在性质”[18] 。

2.存在性（**Existentiality**）

人在现实中的存在不仅是一种既成的事实，也就是说，不仅有一种现实性，而且也有一种“存在性”。海德格尔说：“现身状态不仅在这种被抛状态和指派状态中开展此在，而且现身本身就是生存论上的存在方式。此在以这种方式不断把自己交付给‘世界’，让自己同世界有所牵涉；其方式是此在以某种方式逃避它自己。”[19] 所谓“存在性”，也就是“超越性”（Transcendence）。它表示人的存在所包含的“可能性”（Possibility）。超越性也好，可能性也好，存在性也好，都表示一个意思，这就是人始终不满足于他的现有的存在，他要向环绕着他的存在周围的世界进行挑战，表现出他有能力创造自己的未来；这就是说，他总想“超越”。

具体地说，人的存在的超越性是着重表示人的存在具有一种超越的能力，能超出自己的存在的限制，冲破他自己的存在的束缚，去创造一个暂时或可能会使他满意的世界。这里所以说“暂时”和“可能”，是因为：对于任何人来说，他所追求的那种存在，始终都是暂时的和可能的。当他追求一个理想的时候，他可能会改变主意，转向追求别的理想；而即使达到了某一个理想，他也只是暂时感到满足；一个目标达到后，他又会立即地、很自然地产生更新的要求。所以，对于人的存在来说，任何新的奋斗目标永远是暂时的和可能的。任何存在都不能满足人。这种对于自己的存在的追求是无限的。显然，这种无限性同个人生活的有限性相矛盾。存在主义认为，在这个世界上，任何存在都是有限的。但唯有人的存在能给自己的有限的存在提供无限的要求。这种状况就是“超越性”。所谓“存在性”是着重从个人存在的创造性和主动性来说的。所以，这里的“存在性”表现人的存在的特殊——与人以外的任何存在不同。对于人的存在，任何外界事物或力量，都没有资格说“应该”这

样或“应该”那样。

所谓可能性是着重强调人的存在的随意可变性。没有人能预料它将来要变成什么样；对于人生的存在，只能说它可能这样或可能那样。它成为什么都有可能。这种可能性是如此大，以致它把一切可能性都包括进去。有人问，人的存在真的有这么大的可能性吗？存在主义说：有的。有人接着问，既然人的存在可能成为一切可能的东西，那么，人可能成为石头吗？可能成为山岭吗？可能成为上帝吗？如此等等。存在主义的回答都是肯定的，这就表明，人的存在可能成为一切看来不可能的东西。

人的存在性这些特点，表明人的存在的巨大威力和无限的超越性。人的存在的意向只有一个，那就是：它要达到一切它现在所没有的东西；它要成为一切它现在还未变成的东西。

3.失落性（德文为**Verfallen**，英译为**fallenness**或**forfeiture**）

所谓失落性，是因为人很关心和担忧周围的世界以致被周围世界所吸引。所谓“被吸引”和“失落”，就是表示人已经充分地认识他周围的世界，他认为他离不开周围的世界，于是，他就跟周围世界绞在一起。他本身，在认识周围世界的基础上，竭力在胶黏的周围世界中打滚、翻筋斗，竭尽所能地使周围世界的东西都黏在自己的身上，变为己有。

海德格尔所说的“现实性”、“存在性”和“失落性”构成了“关心”或“担忧”的整个内容。这三性具体地表现了人的现实生活的特点。“担忧”的上述完整结构，也就是生活在这个世界上的人的基本结构。

为了说明“担忧”是人生的基本特点，海德格尔曾引用了动人的古罗马神话；这个神话曾被德国著名的作家歌德（J.W.Goethe）在他的名著《浮士德》（Faust）中引用过。海德格尔就是从《浮士德》里摘录下来的：

> 有一天，“担忧”女神正在过河。她见到岸边有一些泥土。她抓了一把土并开始把它捏成形。当她正在琢磨着她所捏成的东西究竟是什么的时候，上帝朱庇特登场出现了。“担忧”女神请求上帝给她捏成的泥人提供精神或灵魂。上帝很快就照办。接着，“担忧”女神和上帝之间为给他们造出来的成品取名而发生争论。当他们争论的时候，地神出现了。地神认为，应该用“担忧”女神的名字去称呼新造出来的那个东西；因为是她给它造形体的。他们三人请农神来对这场争论作出裁决。农神说：“朱庇特，由于你给了它灵魂，你应该在它死后接受它；而你，地神，应该最后接纳它的身体；但由于担忧女神最先造它的形体，所以，她应该在它活着的时候占有它。至于这个被造物的名称，那就应该给它取名为‘人’（homo），因为它是由土（humus）造成的。”

海德格尔在引用这个神话故事以后，说：人只要还活在这个世界

上，他就应该有“担忧”。如果把这个神话故事中所包含的关于肉体和灵魂的二元论成分排除掉的话，那么，其中剩下的内容就是：人只要活着，就必然有“担忧”。或者，干脆一点说，人生就是担忧。

二、“呕吐”

对于人生的上述基本特点，萨特是用“呕吐”和“黏滞”这两个特殊概念来描述的。

“呕吐”一词，法文为La Nausee，英文译作nausea。而“黏滞”一词，法文原文为visqueux，英文译作viscous或slimy和sticky，都是表示“黏胶”、“黏糊糊的”。萨特用这些词来形象地表达在世界中人的存在的基本状态。

萨特认为，“呕吐”产生于人的存在与世界的存在的无定性——无定性的人存在于无定性的世界中。这就像一个心神不定的人走在动荡、摇晃的船上一样，其结果，必然导致人的呕吐。在《呕吐》一书中，萨特很细腻地描述人的呕吐感觉。他认为，周围世界是瞬息万变的；面对着它，每个人都想把它当作工具或材料或玩具来为自己的存在服务。但是，世界本身有时又是那么难以驾驭。人为自己不能驾驭和控制世界而苦恼，觉得这个世界是顽固的、可恶的、讨厌的。当世界陷于紊乱状态，我又无从掌握它的时候，在我的思想中还产生“多余”的感觉，即觉得这个世界连同我的存在本身都是多余的，自己恨不得要毁灭周围的一切，同时也毁灭自己；但是，世界和自己都毁灭不了。最后，就觉得恶心，产生了呕吐感。

总之，呕吐这种感觉是人生的一个组成部分，谁也无法避免它和摆脱它，甚至可以说，呕吐就是人生本身；人生就是要在呕吐中度过。而具体来说，呕吐又是极其复杂的人生体验，包含着许多不可言状的感受。萨特认为，在呕吐中，至少包含“荒谬可笑”（absurd）、多余感（superfluity）和苦恼（anguish）。

有时，当我们由于某种特殊的要求和需要，因而自己浸沉在自我设定的目标中的时候，就会完全淹没在呕吐之中；而一旦淹没其中，人自己反而会偶然地、暂时地感到轻松和愉快，从而从呕吐之中解脱出来，但是，这种快感往往并不长久。一旦人的身体的某一器官或某一部位触及到实实在在的外在世界时，人又会从上述自我陶醉中苏醒，而随着人的苏醒，呕吐又接踵而来。

怎样理解这一种感受呢？这就像一个人喝酒，当他喝到一定程度，他感到不适，但又未达到完全醉的时候，这时候的感受是最痛苦的。他烦恼、痛苦、恍惚、茫然，这一切感受的总和也就是呕吐。但是，一旦醉加一等，醉到完全昏迷，或一般人所说的“烂醉如泥”的状态，这个醉倒的人也就完全浸沉于“醉”之中，从而也就不知其醉，这时候，也就是他最欢乐的时候——他没有痛苦，没有苦恼。

由此看来，呕吐乃是人对人生的自然认识，是人的存在处于清醒阶段的认识。每当我们从睡梦般的生活中清醒过来的时候，每当我们在人世间碰得头破血流稍微清醒过来的时候，我们便不由自主地感到要呕吐。所以，呕吐本身反映了我们已经认识了世界和人生。如若没有这种认识，仍然在酒醉状态的精神昏迷中，就不会有呕吐。

在萨特那里，人的呕吐的来源是人生的辛酸、苦难、不可控制性；但人的呕吐的产生又以人的肉体的存在为条件。换句话说，如果人没有肉体，如果人只是自我意识，只是灵魂，它就可以自由自在，就无所谓呕吐。

萨特在《呕吐》和《存在与虚无》两本书中，都反复强调：如果我要认识世界，就必须同时认识我的身体本身；因为人同外界的联系和接触是通过人的感觉。呕吐就是人通过感觉对于世界的最基本的、最起码的认识。萨特说：

> 呆滞的和不可避免的呕吐始终不断地向我的意识显示我的肉体。有时候，我们寻求快乐或肉体上的痛苦来摆脱呕吐；但是，一旦我们的意识体验到这些快乐或痛苦的时候，它们又显示出现实性和偶然性……[20]

这就表明，在平常的情况下，在神志清醒的时候，每个人都不免有呕吐感，快乐或苦痛在未发展到使人昏迷或完全失去知觉的情况下，只能加剧这种呕吐感。要彻底摆脱呕吐感，唯一的办法是寻求最大的快乐或痛苦。在快乐或痛苦的顶点，人可以完全失去知觉，完全忘记了自己的肉体的存在（这就等于完全摆脱肉体的束缚），因而也就可以摆脱呕吐感。然而，这种状况，在任何人的一生中，都只能是暂时和偶然的。在人的一生中，怎能设想总是在失去知觉的昏迷状态中呢？

须知，萨特所说的“呕吐”并不仅仅是一种隐喻（metaphor），也不是夸张（exaggeration）。萨特总是竭力要我们相信，这种呕吐感乃是人生必有的真实感受；即使我们有时可以忘记它（如上述昏迷状态的情况下），但它是人生的不可克服的感觉。而所谓感觉，在萨特看来，乃是人对世界的认识和体验。

前面已经讲过，存在主义反对以往哲学的宇宙论和认识论。存在主义认为，人生活在这个世界上，无须理性，无须认识我以外的世界；人不必动脑筋就已经存在了；在存在以后，人即使要动脑筋去认识世界、把握世界，也无济于事。因为人的理性本来就不能认识和把握世界的。那么，存在主义就否定人的一切认识活动了吗？是的，存在主义确实否定人的一切认识活动；人的一切认识活动被视为多余的。

但是，人作为人，还有一个“讨厌的”肉体，这肉体与人的存在总是形影不离；而有了肉体，人就难免要受外界的限制，并且要同外界发生联系。而这种联系的方式，就是感情和感受；在存在主义看来，这种感

情就是“呕吐”。正是在这个意义上，存在主义还承认，人难免要认识世界，体验到这个世界的存在。

存在主义所说的认识世界，就是感受到外在世界的存在，这种存在体现在它对个人存在的限制。除此而外，无所谓世界，无所谓认识。也正是在这个意义上说，呕吐是对世界的认识。

举例来说。当我说：“令我作呕”（I feel disgust）时，我就必须说明：“是什么令我作呕”；而这样一来，我就必须叙述我的感觉和令我作呕的那个对象。这两方面的解释是缺一不可的。在解释我自己的感受和对象时，就包含了对我自己和世界的认识。又如，当我说：“我很害怕”的时候，我同样也必须说明：“什么使我害怕”。这样一来，我就要说明“这个对象正威胁着我”。这就表明，我认识的对象具有一种能威胁我的存在的特性。再进一步，我还要说明，这样的对象为什么威胁我。这些说明不可避免要承认世界乃是物体的对象。

三、“黏滞”

为了更形象地说明“呕吐”，萨特用“黏滞”一词作为“呕吐”的代名词。

如前所述，“黏滞”原文为“visqueux”。在中文的词汇中，确实找不到一个恰当的词来表达“visqueux”的全部含义。英文有时用“slimy”，或者用“sticky”，但有人认为，用“treacle”（糖浆、糖蜜），也许更接近萨特的原意。因为“糖浆”一词，既说明它本身具有“糖浆”的性质，同时，它又是一种半流质的物体（being semi-liquid）。[21] 人的存在，就像糖浆一样，它既不是坚固的、不变的，也不是完全像水那样散。而是又黏又软。人的存在像糖浆一样的，既没有固定的形态，又不是完完全全地像流水那样。存在，即人生，多多少少是一种又黏、又软、又有一定的内聚力、又有一定离散性的东西。也正因为人生是一种黏糊糊的东西，所以，它又是令人讨厌的现实。萨特认为，任何人，如果他完全不存有偏见，也从未接受过教育，从未受到外来的人生观的教育，他对人生的感受就自己是“黏糊糊的”。他说，黏糊糊是人生的原始状态。人一旦认识客观世界，他就马上厌恶、嫌弃这种“黏滞性”。当我们处于童年时期，当我们还处于幼稚和天真无邪的状态时，我们的世界就显示出它的黏滞性——它像泥浆、沥青、糖浆、蜂蜜那样。为什么我们的存在和世界是这样黏滞呢？最关键的原因是存在本身就是含糊暧昧（ambiguity）的。我们的生活和外在世界都是属于这样介于水与固体之间的半流质的东西。它们不断地欺瞒我们，淆惑我们的视线，使我们失望。有时，我们以为它是固态的，于是我们想要抓住它，但我们的手一伸过去，它就像年糕一样黏，像糖浆那样滑，以致难以把握住。但另一方面，当我们要脱离它的时候，它又不像水那样一甩即走，而是死死地缠住你，黏住你，你想甩也甩不掉。

萨特说：当我们触及它的时候，“如果我以为我已经抓住了它，那

么，相反地，它倒抓住了我”[22] 。在《存在与虚无》一书的第四部分第二章第三节里，萨特用大量篇幅描述存在的“黏滞性”，同时也说明我们为什么要用“黏滞性”一词来形容它。

萨特反复强调，我们所以用“黏滞”一词，乃因为世界本身就是黏滞的。我们想要抓住它，它却从我们的手中滑走；我们想支配它，结果却发现它支配我们；我们想整理它们，概括它们，加以分类，把它们钉住在我们的概念中，结果却发现它们一个个逃之夭夭、溜之大吉。我们的语言和概念无奈它何。我们的一切想要认识它的计划和希望都破产了，都失败了，都落空了。最后，我还是我，它还是它。

正因为我们无法把握它，无法把握人的存在和世界的存在，也无法完全摆脱它，我们才产生“恐惧感”。

综上所述，存在主义把现实的人生比做“担忧”、“呕吐”和“黏滞”。任何一个现实的人，都无法避免这种讨厌的人生，都必然要遇到它。但是，存在主义认为，处于“担忧”和“呕吐”阶段的人生是“非真正的存在”。人们必然要遇到它，但可以超越它；一旦超越它，人的存在就从“非存在”变为“真正的存在”。但是，什么是“真正的存在”呢？“真正的存在”就是绝对自由。下面，我们进入讨论“绝对自由”的含义。

第三节　“绝对自由”——人生的基本目标

存在主义者诅咒现实的人生，认为在现实中是找不到“真正的存在”的。真正的存在只有在绝对自由中才可能。换句话说，所谓绝对自由，就是真正的存在，它是存在主义者的最高生活理想。

谈到绝对自由的问题，我们仍然要回到前面讲过的那种人生既不可避免的，也不可克服的矛盾。这种矛盾，一方面表现为我们在现实世界中生活的无可奈何，我们是注定要“被抛弃”在一定的具体环境中的；另一方面，人的存在又有一种超越一切的性质，它不满足于现实的存在，它时时流露出要越出存在的羁绊的“野心”。因此，人的生活包含着客观的限制和主观的无限愿望的矛盾。

承认这种矛盾，乃是存在主义者寻求绝对自由的出发点。

正是由于生活中充满了主观与客观的矛盾，而且这矛盾又是不可克服的，所以，我们就对生活产生厌倦，就向往摆脱它，就向往绝对自由。

萨特是存在主义者中唯一对“绝对自由”进行了较透彻研究的人。他的前辈，包括海德格尔在内，仅仅提出了问题，没有作较细致的探讨。萨特尽管也没有彻底地解决这问题，但他至少对它作了前所未有的较为透彻的研究，因此，我们在介绍存在主义的绝对自由观时，主要是引述萨特的观点。

萨特在《自我的超越性》（The Transcendence of the Ego，1936）、《感情论概论》（Esquisse d'une theorie desemotions，1939）、《想象的现象心理学》（L'Imaginaire：psychologie phenomenologigue de L'imagination，1940）和《存在与虚无》中，都着重谈到自由的问题。他认为，我们研究存在的目的，不仅在于认识和体验到存在本身，更重要的是为了达到自由。

萨特认为，自由就是人的活动能力，是属于意识范围的东西。这是他自由观的核心部分。

萨特又认为，自由就是创造自己和拒绝一切规定性，萨特把这样的存在称为“为他的存在”（for-itself）或“自为的存在”。这种“为他的存在”是同不自由的“在他自身中的存在”（in-itself），即“自在的存在”相区别的。这是萨特的自由观的第二个方面。

最后，萨特认为，自由与不自由，不取决于客观，而取决于自己，取决于自己是否有责任感。这是萨特的自由观的第三个方面。

1.自由是“纯粹的意识”

只要我们稍许回忆一下前面所讲的人生的“担忧”和“呕吐”，我们就不难看出：在现实生活中是不可能有真正的自由的；真正的自由只有在脱离现实的意识中才能找到。因为，如前所述，现实的存在是一种“胶黏”的、“令人作呕”的现实，人一旦触到它，就会被抓住不放。所以，唯一的办法是：逃脱现实的囚笼，到那精神的王国寻求慰藉。这种不受现实生活束缚的意识境界，和佛教禅宗所说的那种“顿悟”、“涅槃”一样，是虚无缥缈的自我掏空、自我意识和自我麻醉，是一种纯粹的想象；在这里，一切都任我选择，任我驰骋，任我放肆，为所欲为。试问，有谁能阻拦我想这想那？有什么东西能限制我的想象力？在想象之中，我是唯一的强人，至高至尊的上帝，我可以一直飞到那无边无际的宇宙远处，也能钻入最小又最坚固的质子、中子或“夸克”等基本粒子。在想象力的范围之内，我就是我，我就是一切。所以说，自由就是意识，就是我的想象力本身。[23]

意识，作为一种自由，不仅能自由地摆脱存在，而且更可以自由地否定自己的过去。萨特说，陷于自我意识的存在，只承认我是现在的我；我的过去，和外界的存在一样，是“在那儿的存在”，而不是我自身。但是，“过去的我”毕竟和外界的存在有区别：“过去的我”曾经与我自身发生关联；“过去的我”是由我带入现实世界中的。[24]

自我意识的自由性，不仅在于它能否定自己的过去，而且在于它能肯定“现在的我”，不是“将来的我”。[25]

综上所述，自我意识是唯一能摆脱外界，又能摆脱自己的过去和自己的将来的真正自由的存在。

读者看到这里，也许会认为，存在主义的自由观无非是重弹了以往一切唯心主义哲学的老调。是的，到此为止，存在主义确实是陷入了他们自己一直在竭力摆脱的那个唯心主义哲学的泥淖。他们在现实世界中，陷入了“胶黏”的物质的缠绕之后，不得不到“纯粹意识”中寻找自由。

但是，存在主义者并不甘心于停留在纯粹意识的范围之内，他们几经挣扎，又想要回到存在中去。这个存在，与现实的存在，又有什么不同呢？

2.自由就是“自为的存在”

萨特认为，经过自我意识的陶冶，经过在自我意识中对现实的存在的否定，这时，人就产生一种意向，这就是进行自由行动的意向。人的意识，作为人的存在的一部分，总是自发地产生一种不满足于现状的意向；这种意向，要超出意识，诉诸人的行动。人的存在，经历了对过去的我的存在的否定，经历了以往的种种苦痛的磨炼，经历了在自我意识中自由的想象，就变成了“自为的存在”。自为的存在，既体验到现实

的“呕吐”性和“黏滞”性，对现实的存在充满了厌恨，同时，也体验到自我意识无限的自由性和虚无性。有了这些体验以后，我的存在就可以以一种惊人的创造力和主动性，去创造自己的未来。

自为的存在，具有一种“动机”（motive），这个动机不是别的，乃是“此在”，即自我对于他所处环境的认识和对未来的认识的结合物。人能够对未来作出判断，是人同其他“非真正”的存在的根本区别。要对未来作出判断，首先必须对我自己所处的环境有正确的认识。有了这认识，方能下决心改造现实或使自己适应于现实。所以，在谈到“自为的存在”的时候，存在主义仍然是以意识为前提，或者说，是以意识对现实的认识作为前提。

要理解存在主义所说的“自为的存在”或“为他的存在”是不难的。因为在现实中，也有这种情况。譬如说，我自己在未认识现实以前，想要自由自在地生活，就必然要在现实中碰得头破血流。因为现实本身是一个严酷的事实，任何人要想否定它，就要吃亏。存在主义者之所以诅咒现实是“黏滞的糖浆”，感到“担忧”和“不安”，就是因为他们不把自己的存在放在客观的现实之上，想要不顾现实而“我行我素”。吃亏了，存在主义者就一脚踢开那个所谓“可恶的世界”，陷入自我想象之中；在自我想象中，存在主义者享受到了绝对的自由，无拘无束，视大海若坦途，置悬崖峭壁于不顾。但是，存在主义者能就此满足吗？不，他们感到，完全脱离现实毕竟太空虚了。问题还是要回到现实当中。但是，经历了这番周折，存在主义者终于发现了一项又要自由，又要正视现实的折中办法，这条出路，用他们的语言来说，就是“自为的存在”。

“自为的存在”的特征，在于它是有“动机”的存在。那么，什么是“动机”呢？

萨特认为，事物的状况不可能成为动机。举例来说。如果我感到冷，我就可能会因此而想到生火取暖。但是，萨特认为，冷本身并不能引导我采取行动；冷只能使我们消极地、被动地感受到它而已。促使我采取行动离开冷而去取暖，其动机来源于我认识到：冷是必须加以克服的某种东西，是我可以加以改变的某种东西，是我将来可以避免的某种东西。在这个世界上，凡是能使我认识到它是可以做得到的事情，也就是说，凡是在我看来可以办得到的事情，都可以成为我的行动的动机。相反，凡是我觉得办不到的事情，都不能成为我的行动的动机。在这个世界上，有许多东西或许多事情是我们无法办到的。所有这些，都不能成为我们的行动的动机。

显然，为了弄懂什么是“自为的存在”，必须弄清萨特所说的“动机”的真正含义。萨特在《存在与虚无》的第五部分的第一章（该章题名为：“存在与行动：自由”）中，详尽地论述了“自由的行动”的含义，并对“动机”作了较明确的解释，这对我们理解“什么是自由”，也许是有帮助的。

在这里，值得指出的是，在萨特看来，“动机”和“原因”是一码事。同时，还要指出，萨特仅仅是提出了问题，而没能真正地解决它。萨特说：“动机只能从结果来认识，也就是说，只能从尚未存在的东西来认识。因此，动机本身是否定性的。……也就是说，要认识动机本身，必须通过还没有存在的、理想的、未来的存在。”[26]

萨特在解释“动机”时还强调它的“价值性”。也就是说，一件事物能否成为动机，看其在未来的结果中是否对我有“价值”。凡是我们认为对我们未来的存在有价值的东西或事物，就可以把它选为行动的动机。

综上所述，萨特所说的“自为的存在”乃是有动机的存在；而所谓有动机的存在，就是预先考虑到后果，是考虑到哪些行动将来对自己有价值。

这样一来，存在主义岂不是承认了自己的存在必须以理性作为自己的指导吗？这个“动机”难道不就是我们平常所说的“凡事三思而后行”的那个“三思”吗？是的，存在主义确实是自我矛盾的；他们一会儿否认理性，强调人的存在决定一切，先于一切；一会儿，又偷偷地运来理性，作为自己行动的指导。这种矛盾本身，只能反映存在主义者自身的苦恼。他们既要为所欲为，又不得不承认现实；既要否定理性，又要使他们的“存在”披上富有理性的动机的外衣。存在主义自己认为，这些矛盾是不可克服的。因此，在自己的“存在”中，究竟要怎样行动，动机究竟包含多少的理性，为所欲为究竟达到什么程度才算有利于自己的存在，所有这些问题，都只能由行动者自己来体验，自己来掌握。所以，关于自己的问题，最后又要归结到自己。

3.自由就是自己控制自己

综上所述，要解决自己的行动的自由问题，主要决定于自己选择什么样的动机。人的自由就在于他自己有选择动机的自由。萨特说：“今天，我们的自由只能是为了成为自由而斗争的自由选择 。这一公式的怪诞性只是表现我们的历史 条件的怪诞性。”[27] 自为的存在，不同于自在的存在的地方就在于，它不像自在的存在那样是“被抛射”到既定的环境中，而是由自己选择某个对自己的未来有利的事物作为自己行为的动机。这个由自己来选择动机的人就是完全摆脱上帝、自然界和社会决定的束缚。

萨特说，人在选择某一内容作为自己行动的动机时，“就赋予它们以一种超越性作为自己存在的外部界限……这样一来，作为我的存在的特性，我的最终的目的就同我的行动所由于出发的自由相重合”[28] 。

这一段显然是同语反复的结论，实际上就是说：人的自由就在于自己能选择自己的行动，自己能说明自己的行动出于何种动机。而且，这种自由还在于，测定自己动机的好坏与对错的标准，不是在外界，不是在社会上，而是在自己内部。只要你自己认为是对的，你认为有利于你

自己，有利于你的未来，那么，不管别人怎么看，你就可以以此为动机采取某种行动。

综上所述，存在主义的自由观乃是自我安慰、自我约束、自我控制和自我超越的自由观。它的目的是为了解决现实的客观性同存在的主观性的矛盾，是为了给个人行动的自由和主观性披上合理的外衣，是为了缓和个人同集体和社会的矛盾。存在主义一方面要以自我的存在为中心，另一方面又意识到客观世界的限制。所以，他们不得不考虑解决这个矛盾。但他们又不愿意牺牲自己的存在作为取得自由的条件，所以，他们还是用自己提出的标准来约束自己，用自己控制自己的办法，而不是通过自己适应客观条件的途径来解决矛盾。因为自由是自己控制自己，所以，自由本身也成为主观的东西，成为无固定本质的东西。到头来，自由也和存在一样，是一个“糖浆”似的可伸可缩、可大可小的东西。

萨特有一句名言：“你就是你的生活”，“你的生活无非就是你的行动的总和”。萨特的这句话就是存在主义所说的“自由”的基本精神。存在主义把自由当作自己的存在的基本目标，其目的就是为了给自己的行动提出一个可以为自己接受的规范。

第四节　人生的归宿是“死亡”

存在主义的不同代表人物，对于“死亡”有不同的看法。但是，他们都一致认为：生活在现实的世界中的个人，由于受到非真正的存在和他们的周围环境的限制，他们的生命是有限的和暂时的。

存在主义者对于“死亡”的态度是他们的整个人生观的一个重要组成部分。他们对死亡的看法，补充了和充实了他们对生活的看法，构成了一个完整的生死观。

下面，我们以海德格尔的死亡观为典型，说明存在主义对死亡的看法。

1.“死亡”是对现实生活的否定

海德格尔认为，真正的存在，必须对“自我”、对“此在”有真正的体验。但是，在现实的生活中，我的存在总是受到周围事物的干扰。“此在”被抛射（geworfen）到一定的环境中，使“此在”处处受到“他在”的限制，这样一来，“此在”就陷入“非真正的存在”。前面已经反复说过，存在主义认为，真正的存在只有在完全孤立的具体存在中才能体现出来。“存在”一旦被“他在”所牵制，它就被歪曲了，它的真正的原始状态就消失了。

在分析人的“担忧”状况时，海德格尔进一步认为，时时“担忧”着自己的人，总是心不在焉、恍惚不安，特别是担心着未来。因此，人的存在就不可能集中，不可能形成一个完整的结构。试问，整天提心吊胆的人，怎么能专心致志于自己的事业呢？这种人的一生必然要在支离破碎的、毫无联系的时间中消磨掉。这种人只能作环境的奴隶，不会成为自己的生活的主人。

但是，当那个忧心忡忡的人面临“死亡”的时候，他就可以一反常态，在一刹那间变成聚精会神于自己的存在的人。譬如，一个平时心神不安的人，当他突然遇到危险，可能面临死亡的时候，会马上忘记一切“担忧”，把以往的不安抛到九霄云外，而变成只顾自己、一心为己、专心为我的人。也就是说，死亡，可能给人提供一项变“非真正的存在”为“真正的存在”的条件，不可能实现“真正的存在”的个人，在“死亡”面前就变成自我孤立的、纯粹的“此在”。

所以，海德格尔认为“死亡”是对现实生活的否定，也是对“非真正的存在”的否定，是走向“真正的存在”的道路。

2.死亡是唯一只能靠自己体验的“真正的存在”

死亡所以能打开通往真正的存在的大门，就是因为“死”是私有的，是真正属于个人所有的，是唯一别人不能替代的事物。“死亡”只能是具体的个人的死亡：张三死、李四死、赵五死，等等。张三不能代替赵五死，也无法体验到赵五的死。张三的死只能由张三来承担，李四的死只能由李四自己去体验。所以，海德格尔认为，任何个人都绝对不能体验别人的死；当某个人试图体验别人的死的时候，实际上，他所体验的，不是别人的死，而恰恰是他自己的死。[29]

所以，不管谁心甘情愿地替别人去死，不管谁慷慨激昂地为他人殉道，某个人的死就是某个人的死，而绝不能得出“某个人的死是另一个人的死”的结论。

正是在这个意义上，“死亡”成为通向“真正的存在”的唯一入口。

3.“死亡”就是我自己的“存在”的丧失

上面已经讲过，死亡是不可代替的。现在，从另一个角度讲死亡的“唯一性”。

从“我”的角度讲，所谓死亡就是我的存在遭剥夺，就是我自己的存在的丧失殆尽。从这个意义上讲，只有死亡才是唯一发生在我自己的存在中的某种东西。

死亡是我的 死亡，而不是别人的死亡，因此，任何人对自己的死亡都不得不采取严肃认真的态度。

假设把人的死亡分为自杀、英勇就义、他杀、自然死去四类的话，这四类中的任何一类死亡，对每个死去的人来说，都是“我的死”。

“我的死”，意味着什么呢？它意味着：我在这个世界上的那种受人摆布、受自然界限制的“非存在”宣告结束；而“非存在”的结束，就为我的“真正的存在”的开始创造了先决条件。一个人只有把自己的“非存在”予以彻底毁灭以后，即真正地从现实生活中超越，才有可能得到“真正的存在”。海德格尔说，“此在”在死亡中达到整全，同时就是丧失了此之在。[30]

当一个人面临着死亡时，譬如自杀，这个人至少认识到他自己的现实生活是“非真正的存在”。他意识到他的生活的“非人性”及不可忍受。因为一个人只有真正地认识到现实生活的“非存在性”，他才能下决心彻底地摆脱它。譬如，我们有时听到有些要自杀的人说：“我忍受不了这种非人的生活！”或者说“我厌恶这种生活！”等。这一切都反映了上述道理。

又譬如自然地老死或病死（即由自然原因而死），也是一个人的非存在性的丧失。在这种情况下，死者或者因为认识到自己必死的趋势而视死如归，或者因不甘心死亡而挣扎，极力想方设法要延缓自己的死

亡。但在延缓死亡的过程中，他自己就可以真正地体验到死亡的唯一性，意识到死亡将彻底剥夺他自己的存在。

由于死亡是“我的死”，所以，只有在死亡中才能对自己的存在有真正的体验。

海德格尔说，一般人常把死亡比作旅行到达目的地。其实，到了旅行目的地以后，我只是停止了旅行，但我还存在着。但是，死亡是与此完全不同的，当死亡来到的时候，我就不存在了，因此，也就无所谓完成某一事业的问题。这就是说，海德格尔反对把死亡和完成自己的某一事业作比较。死亡，除了表示我的存在的丧失以外，没有别的意义。[31]

4.“死亡”是任何时候都可能出现的一种“可能性”

海德格尔认为死亡是随时随地都可能出现的。人的存在随时随地都可能中断。人的死亡是人生旅途中随时都要遇到的“可能性”。海德格尔用一句谚语来表达这个意思。谚语说：“人一生下来就到了老死的时候。”这就是说，在任何时候，对任何人都不能说，“他在多大年龄的时候死去最合适”。换句话说，人在什么时候死都是合理的、应该的。海德格尔关于死亡是“可能性”的观点，是同以下的观点相联系的：人，作为个人的存在，随时都会走向他自己的可能性。人的存在，或者，更确切地说，人的某种具体的存在，随时都可能变为另一种具体的存在。海德格尔说：“把向死亡存在标识为向着一种可能性的存在，也就是向着此在本身之一种别具一格的可能性的存在。”[32] 但是，所有这些存在可能性，并不是“此在”所固有的，而是我作出“选择”的结果。而这一选择的基本条件就是人对自己的未来的向往。

但是，死亡不同于人所难免遇到的其他可能性。这就是说，死亡和其他的存在可能性不一样；死亡是不能由人作选择的。人所能选择的，是尽可能期望减少死亡的可能性。所以，海德格尔说：“死亡作为可能的东西，不是任何可能上手的或现成在手的东西；而是‘此在’的一种存在可能性。……死亡作为可能的事须尽可能少地显示其可能性。”[33]

由此可见，死亡是不可预测的；每个人随时都要准备死亡；人的生活就是随时走向死亡。

5.对死亡的恐惧是对存在本身的恐惧

每个人都害怕自己的死亡。但是，这种恐惧感不同于我们日常生活中经常发生的那些恐惧感。在海德格尔看来，对死亡的恐惧并不表示“此在”的软弱或懦弱，像在日常生活中产生的那些恐惧感那样。对死亡的恐惧感表达了人想要成为“强有力的存在”的愿望。这是什么意思？这就是说，人要成为强有力的存在，他就必然要面对着望而生畏的“死亡”。每个要想成为“强人”的人，都要正视“死亡”；他在正视死亡的时候，会产生恐惧感。但是，这种恐惧感不是害怕死亡，不是胆小怕死，而是对真

正的存在恐惧。这种恐惧不但不是坏事，而且是一种自然的现象，其产生的原因就是认识到死亡是“伟大的”、“唯一的”、“真正的”存在。这就像一个人面对着耸立在眼前的高山，会自然而然地产生肃然起敬和望而生畏的感觉，这种感觉表明人认识到高山的伟大性。对死亡的恐惧也是同样的道理。一个人，如果不怕死亡，那就是自以为是，就是自认自己的现实生活高于死亡，高于“真正的存在”，而这说明他没有认识到他的生活是“非存在”。

6.对待“死亡”的正确态度是视死如归

对待死亡产生恐惧感是我们认识死亡的真正存在性的前提，在这基础上，我们如果深信自己的创造力，就可以产生一种“不受死亡约束的自由”或“视死如归”（Freedom toward-death）的态度。这种态度，将使“此在”的超越性，即靠自己的创造力超越出“现实世界”的能力，进一步发展到崭新的阶段。到了这个时候，人在现实中的生活将高度自由，自己的存在也真正地丰满起来。

海德格尔曾经引用列奥·托尔斯泰（Leo Tolstoy）的小说《伊凡·伊里奇之死》（Death of Ivan Ilych）中的主人翁伊凡·伊里奇对待死亡的态度。托尔斯泰在那本小说中写道：

> 他（伊凡）背靠着椅，并开始以新的方式回忆他的一生……在他们（指他的马夫、妻子、女儿和医生）身上，他看到了他自己——他自己所度过的一切经历——并清楚看到：所有这一切都是不真实的，一切都不过是令人不寒而栗的欺瞒，这些谎言掩盖着生与死。

当伊凡不再留恋自己的现实生活，认识到现实生活的欺瞒性以后，他就对死亡抱着毫不在乎的态度。这时候，我们就可以说，人对死亡有了自由。在这样的人看来，死亡就是渗透于现实生活中的“虚无”，是“尚未存在”（not yet）的真正的存在。海德格尔认为，躺在床上面对死亡的伊凡·伊里奇才是“真正的存在”；这种“真正的存在”对于死亡的态度是“坚定不移”（Entschlo ssenheit）的。

综合以上六个方面的意义，存在主义把死亡归结为人生的归宿。在死亡中，人生获得了新生，获得了绝对的自由。

注释

①M.Heidegger，Sein und Zeit，1986，p.42.

②Ibid.

③Ibid.

④参见Existentialism and Humanism.

⑤同①。

⑥Ibid.

⑦Ibid.

⑧同④。

⑨同④。

⑩Martin Heidegger，Being&Time.

[11]同⑩。

[12]萨特著，《存在与虚无》，北京，1987年，第55页。

[13]Jean-Paul Sartre，Transcendence of the Ego.

[14]同①，第134页。

[15]Ibid.，第135页。

[16]同⑩。

[17]同⑩，第191页。

[18]同[15]。

[19]同[15]，第139页。

[20]参见Jean-Paul Sartre，Being&Nothingness.

[21]Mary Warnock，The Philosophy of Sartre.

[22]同[21]。

[23]同[20]。

[24]同[20]。

[25]同[20]。

[26]同[20]。

[27]Jean-Paul Sartre，Situations TV，1980，p.110.

[28]同[20]。

[29]同⑩。

[30]同①，第237页。

[31]同⑩。

[32]同①，第261页。

[33]同[32]。

第3章　存在主义哲学的由来及发展

存在主义哲学作为一种社会意识形态，并不是从来就有的，也不是天上掉下来的。它不是个别互不相干的哲学家们冥思苦索创造出来的产物，而是社会历史发展到一定阶段后，由于一定的社会物质条件和思想条件，在社会上流行着某些人的特殊立场和思想方法的基础上，由那些反映着他们的特殊需要的哲学家们加工出来的思想体系。

第一节　产生存在主义的社会历史条件

当代的存在主义，在第一次世界大战后开始形成，20世纪20年代末逐渐体系化，在第二次世界大战期间和结束后一段时间内，进一步扩展到整个欧洲，20世纪50年代遍及美国和世界其他地方。20世纪50年代是存在主义的顶峰时期。在那个时候，其传播之广，影响之深，连那些一向对哲学不感兴趣的小市民、家庭主妇、小知识分子以及妓女、流浪汉等，都竞相标榜自己是存在主义的信徒。在当时的法国、西班牙、意大利的街道上，随便什么时候，都可以听到人们指着那些光怪陆离地穿着奇装异服的人说："他（她）是存在主义者！""存在主义"成了一种时髦，充斥于报纸、小说、杂志、戏院和咖啡馆里。20世纪60年代初以后，存在主义哲学又慢慢地恢复到20世纪50年代前那种只限于在哲学界里存在的状态。但是，经历了50年代整整十年"高潮时期"的普遍传播，它在60年代后的回缩过程并不是简单地回到它在50年代前的那种状况。恰恰相反，它在一般群众中已经留下很深的影响。因此，存在主义在60年代后的所谓"回缩"，只能这样来理解：人们不再口头上活跃地谈论它，但在思想上仍然遵循着它的原则。所以，迄今为止，就影响的深度而言，存在主义仍然堪称当代最流行的主要思潮之一。

存在主义从开始形成、发展，到它的全盛时期，经历四十个年头。再加上60年代以来，它仍然保持着在哲学界的重要地位和在群众中的重大影响，它的历史已经足足60年。

从1918年到1978年，整整60年中，存在主义的兴亡沉浮，始终与社会时代的脉搏息息相关。

简单地说，存在主义是在第一次世界大战给人类带来空前灾难的战祸中诞生的，是在20世纪20年代末世界性经济危机的阴影中形成体系的，是在第二次世界大战所酿成的人类空前大屠杀及其余波的恐怖气氛中传播开来的。由此可见，灾难、痛苦、不幸、恐怖和绝望，是存在主义哲学产生、发展、传播的客观条件之一。

所有的存在主义哲学家，在谈论他们所处的时代和环境时，几乎都离不开一个"苦"字。海德格尔曾说，我们正处在"无家可归"的时代。在这"无家可归"的时代里，人们失去了精神的依托，感到孤独、空虚、苦闷、恐惧、绝望。萨特说，在这个世界里，我们"被抛弃"（thrown）、"被谴责"（condemned）、"被丢弃"（abandoned），以致于使我们完全从这个世界中"解脱"（free）出来。马塞尔说，这是"破烂不堪的世界"（broken world）；尼古拉·别尔加耶夫（Nikolai Alexandrovich Berdyaev）说，现在，人类陷入空前的"大灾难"（catastrophe）；加缪把这个世界说成是"荒谬的世界"（absurd world）；梅洛-庞蒂则说，这是"颠三倒四的世界"（dislocated

world）；如此等等。

我之所以不厌其烦地罗列了这么多存在主义者的千篇一律的厌世言论，是因为这些对当今世界的责难，不仅是存在主义整个思想体系的基调，而且也集中地反映了存在主义所由以产生的那个社会历史背景的特点。

当人类进入本世纪的时候，世界资本主义已进入到帝国主义阶段。存在主义的故乡——欧洲，由于社会矛盾激化，各资本主义列强相互争夺政治、经济霸权；人与人之间相互倾轧，互视为仇敌，尔虞我诈到达了登峰造极的程度。因此，欧洲成为两次世界大战的策源地和主要战场。两次大战给人类，特别是给欧洲带来的苦难，是历史上空前未有的。

主要在欧洲进行的第一次世界大战，从1914年到1918年，持续经历四年零三个月，双方参战国家33个，卷入战争漩涡的人口达15亿以上，动员兵力6，500万之多。战争结果，双方参战兵员中，有百分之六十伤亡，其中有900万人死亡。德国的伤亡人数是600万。而法国的伤亡人数达550万——相当于法国战前男性公民总数的四分之一以上。

第二次世界大战从1939年开始，至1945年结束；先后有60多个国家和地区、约占世界人口五分之四的人口卷入战争。在战争中，双方军民死亡人数达5，400万。在欧洲，仅波兰一国，在战争中就死去了6百多万人，占它的全国总人口的百分之二十二。

战争给德国和法国带来的灾难更是无法估量。德国两次成为世界大战的温床，两次又成为战败国。而法国，作为德国的邻国和敌国，两次都作出了重大的牺牲。战争结果，家破人亡，流离失所者不计其数。在这样的灾难面前，社会本身又拿不出医治创伤的药方。不仅如此，战争反而加剧了社会的矛盾。人们在遭受肉体上的苦痛和物质上的损耗的同时，又看到社会道德的堕落——人与人之间互不信任，互不支持。正如法国存在主义者加缪所说：“在任何一条街道巷里，每个人都可以碰到荒谬绝伦的事情。”①

在这样的历史条件下，有些人就必然对生活失去信心，感到绝望；有的人不相信别人，甚至厌恨别人，觉得唯有自己是可靠的；有的人对社会感到绝望，只好诉诸自己；有的人感到生活是不可捉摸的，无规律可言，随时都有被毁灭的可能；……如此等等。所有这些，都是产生和发展存在主义的最好的土壤和气候，是存在主义思想的最原始的自然材料。

所以，毫不奇怪，每当出现上述类似历史现象，不论在中国还是在外国，不论在古代还是在近代，都不可避免地要出现类似存在主义的那种悲观厌世、反理性主义、怀疑一切的思想情绪或思潮。

但是，第一次世界大战到第二次世界大战期间的上述一般社会历史

条件，只是为产生和滋长存在主义提供客观的条件；这些社会历史条件只是存在主义产生和发展的一个先决条件，但还不是它的全部根源。

要说明存在主义何以在当时，而不是在另外一个苦难的岁月里产生和发展起来，必须更进一步分析第一次世界大战和第二次世界大战时期的具体环境，还必须深入分析当时的社会思想状况和哲学思想的发展水平。以下几节将逐步分析这些问题。

第二节　第一次世界大战至20世纪20年代的存在主义

存在主义的产生和发展过程，大致可分为四个阶段：

（1）萌芽阶段。

（2）形成阶段。

（3）发展阶段。

（4）深入渗透和蜕变的“后发展阶段”。

存在主义是在第一次世界大战至20年代初萌芽的。在这一时期，存在主义的主要代表人物是德国的雅斯贝尔斯。存在主义的萌芽出现在这个时期的德国并不是偶然的。

从20世纪初到20年代，德国处在一个急剧转变的时代。德国是在19世纪末，靠普法战争的胜利所取得的大量赔款迅速地发展成为最强的帝国主义国家之一。当时的德国野心勃勃，想要同老牌的帝国主义国家争夺霸权。从20世纪初开始，德皇威廉二世（1859-1942）就下令内阁及国防部积极准备发动战争。德意志帝国的这种狂妄的掠夺性和侵略性，反映了“暴发户”所特有的那种不顾一切、孤注一掷的冒险心理。但是，第一次世界大战的结果，德国是战败了。上述冒险性和狂妄性一下子就变成极度的悲观和绝望。德国在第一次世界大战战败后，国内经济崩溃，社会紊乱，人心惶惶；在国际上，它被彻底地孤立起来。再加上1917年苏联十月革命的胜利，更使德国资产阶级的思想家们倍加失望。所有这些心理和思想特征：战前的狂妄——不顾一切地想成为主宰全世界的“霸主”以及战后作为一个战败国的那种特有的情绪——悲观、失望、孤立感等，都很自然地成为当时的存在主义哲学意识的最适宜的土壤。正是在这样的特殊的历史条件和思想条件的基础上，雅斯贝尔斯等人建立了存在主义的萌芽形态。

实际上，19世纪末到第一次世界大战前后，笼罩于德国社会的那种忽而狂妄、忽而悲观颓废的心理和情绪，并不只是反映在当时的存在主义哲学当中。在哲学以外的文学、历史学、宗教等其他意识形态领域中也有反映。为了说明这个问题，这里不妨以当时的德国文学中出现的颓废文学和德国神学界中出现的所谓“危机神学”作为例子。

在第一次世界大战前后，德国文坛上流行着很多颓废文学的流派，其中主要有象征主义和表现主义。象征主义以诗人斯特凡·格奥尔格（Stefan George，1868-1933）和莱尔纳·玛利亚·里尔克（Rainer Maria Rilke，1875-1926）为代表；而表现主义风靡一时的时候主要在第一次

世界大战前后。

格奥尔格和他周围的作家早在1892年就创办了《为艺术的篇页》（Blatter für die Kunst）。这个刊物登载他们的作品，发表他们的纲领。他们认为，真正的艺术就是反理性主义哲学家尼采所主张的那种“为艺术的艺术”；在这些艺术家们看来，人民是一群愚笨的“群氓”，他们自己乃是“超人”，而“超人”的王国乃是“深沉的梦境”。因此，他们的作品歌颂黑夜，害怕光明，反对理性，强调感觉。在他们看来，诗人应想到自己，而不是想到别人，应该写个人的细腻的病态心理感情，而不应关心周围的一切。格奥尔格写的《颂歌》（Hymnen）和《阿尔加巴尔》（Algabal）就是这种“超人”的艺术的典型。在格奥尔格的作品中已经包含了许多与后来的存在主义哲学家所反映的狂妄而颓废的心理相类似的东西。格奥尔格所写的《阿尔加巴尔》所歌颂的，是一个只有自己的“存在”的目中无人的罗马暴君赫利奥加巴尔（Heliogabal）。正因为格奥尔格的文学作品歌颂了狂妄、冒险、目中无人的“超人”；所以，在20世纪30年代时期，希特勒的党徒们曾经把盖欧尔格推崇为“伟大”的诗人，就像他们当时推崇存在主义哲学家海德格尔那样。

里尔克有一首歌颂关闭在铁笼中的豹的诗。他所歌颂的那种豹，同当时的存在主义者雅斯贝尔斯及稍后一些时候的存在主义者海德格尔所描述的狂妄的“此在”，有很多相似之处。他们之间的基本相似点在于：我就是一切；我就是宇宙；尽管我被关在铁笼中，但“此在”以外的一切都可以“化为乌有”。请看看里尔克的这首歌颂《笼中豹》的诗：

它的目光因为经过这些铁栏，

变得这样疲倦，什么也把握不住。

它觉得，好像有千条的铁栏，

千条的铁栏后面便没有宇宙。

强韧的步履迈出柔软的步容，

这步容在极小的圈中盘转，

好像力的舞蹈围绕一个中心，

在中心一个伟大的意志昏眩。

只有眸子的帘幕时而无声地

撩起——

于是有一幅图像侵入，

侵入四肢的紧张的静寂——

这图像在心里化为乌有。

据作者自己说，他为了写这首诗，在巴黎公园里亲自在铁笼外对豹作了三天的观察。但是，他观察豹的时候，他心情是矛盾的：既狂妄又悲观。他把自己的心情强加于豹之上，使豹成为类似于存在主义者的“狂人”。

在第一次世界大战前后，德国表现主义文学家瓦尔特·哈森克莱维尔（Walter Hasenclever，1890-1940）、剧作家格奥尔格·凯撒（Georg Kaiser，1878-1945）、小说家弗朗兹·魏尔菲尔（Franz Werfel，1890-1945）等人的作品，也表现了类似的思想倾向。

在宗教界，德国人的那种妄想统治世界的野心和第一次世界大战战败后出现的悲观、失望而不甘心失败的情绪也集中地反映在第一次世界大战刚结束不久形成的“危机神学”（Theology of Crisis）当中。“危机神学”又名“辩证神学”（Dialectical Theology），最初发端于1919年。在思想和理论方面，这一派神学尤其继承齐克果关于“人”在上帝面前的孤独性和恐惧性的思想观念，强调“人”在“无”面前的“孤寂性”（Einsamkeit des Menschen vor dem Nichts）及其与“恐惧”的基本情态的内在关系，以及在此基础上，人的存在必然导向“自我存在”（Selbstsein）和“自由”的公开化趋势。它的主要代表人物有德国籍的瑞士神学家卡尔·巴特（Karl Barth，1886-1968）等人。巴特的第一篇著作《论致罗马人信》发表于1919年。接着，巴特等人创办了《两代之间》（Zwischen der Zeit）杂志作为危机神学的喉舌。这派神学认为，人类已陷入危机，世界已进入“末世”；人性败坏，犯了“原罪”的人只能静候上帝的最后审判。

所有这些思想情绪同当时刚刚出现的存在主义思想不谋而合。它们都有共同的基调——否定人性，否定社会，狂妄自大而又悲观孤独。

在第一次世界大战后不久形成的雅斯贝尔斯存在主义哲学，从一开始就具备了存在主义的所有那些基本特征。但是，在第一阶段，存在主义还没有形成体系。它的主要思想比较零散地表现在雅斯贝尔斯的当时著作中。

作为这一阶段存在主义思想的主要代表作的，是雅斯贝尔斯发表于1919年的一篇书名为《世界观心理学》（Psychologie der Weltanschauungen）的著作。

雅斯贝尔斯的这本存在主义著作奠定了存在主义哲学的内容和方法论基础。如前所述，存在主义以一种特殊的人生哲学的姿态出现，它的中心论题是人的生存的问题；而它的基本方法则是把人一个一个地割离开来，抛弃人的一般属性和特征，只承认个人的“存在”及其独一无二的“自我存在化”的特性。雅斯贝尔斯的《世界观心理学》就是以这个内容和这个方法写出的当代存在主义的第一部著作。

雅斯贝尔斯这本书探索了个人的存在问题，分析个人在自己存在中所体现的自我创造，以及人所不可避免的痛苦、罪恶、奋斗、死亡等等。正如雅斯贝尔斯自己所说的：这本书“成为我未来思想的根基”② 。其实，雅斯贝尔斯的这本书的意义和影响远远超出了他个人的范围。

第三节　20世纪20年代末至第二次世界大战时期的存在主义

第一次世界大战结束后，仅仅用十多年的时间，德国就迅速地重整军备，走上军国主义的老路。德国军国主义者在复仇、称霸的狂热动机的推动下，不顾第一次世界大战所造成的经济损失和人心的极大创伤，加速把欧洲推向新的世界大战战祸的边缘。

在这期间，在整个欧洲以至全世界发生了空前未有的经济危机。20世纪20年代末的经济危机给各国人民带来的灾难在许多人的心灵里留下很深的伤痕。人们对于第一次世界大战的战祸还记忆犹新。在第一次世界大战所造成的恐怖心理的基础上，经济危机的打击又增加了新的悲观阴影。有更多的人感到自己无从掌握自己的命运，而一小群像希特勒、墨索里尼那样的野心家、亡命之徒也想趁着社会灾难和混乱的时机登上统治世界的帝王宝座。

在这样的历史条件下，原来已经初露端倪的存在主义如春笋逢雨，乘势猛长。所以，存在主义很快就在20世纪20年代末形成体系，并在第二次世界大战期间巩固和成熟起来。

在这一时期，也像存在主义的萌芽期一样，在文学、神学等领域出现了许多与存在主义相类似的流派，他们都和同时代的主要存在主义代表人物海德格尔唱一个调子。例如在德国文学界中，出现了像埃特文·埃利希·德温格（Edwin Erich Dwinger）、西奥多·克鲁格（Theodor Kroger）、维尔内尔·博伊梅尔堡（Werner Beumelburg）、恩斯特·荣格（Ernst Jünger）和汉斯·格林（Hans Grimm）等人的充满狂妄、神秘和鼓吹自我奋斗的作品。1926年，也就是在海德格尔发表存在主义主要著作《存在与时间》的前一年，汉斯·格林发表了长篇小说《没有地盘的民族》（Wolk ohne Raum），鼓吹不顾一切的自我冒险和以个人为中心的人生观。与此同时，鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann，1884-1976）也完成了“存在主义神学”的体系化过程。

从20世纪20年代末到第二次世界大战，存在主义的体系化主要是由海德格尔完成的。如果从思想条件来说，前面提到过的雅斯贝尔斯又并不比海德格尔差。但是，由于雅斯贝尔斯受到了家族血统的限制——雅斯贝尔斯的妻子是犹太人——而希特勒又不允许一个与犹太人有关系的哲学家来创立法西斯的存在主义哲学，所以，完成存在主义体系化的任务就只能由海德格尔一个人单独来担当。

存在主义完成体系化的主要标志是海德格尔在1927年发表的《存在与时间》一书。

从1927年到1945年第二次世界大战结束，海德格尔和萨特，这两位存在主义大师发表了一系列著作，使存在主义哲学的体系得到了充实，真正成熟起来。

我们通观存在主义哲学发展的历史，可以看出，第二次世界大战是存在主义哲学大丰收的时期。存在主义的最主要的著作都是在这个时期完成的。

不仅如此。在第二次世界大战时期，存在主义的发展还奠定了此后存在主义两大派系的平行发展的趋势。如上所述，在这一时期，先是德国的海德格尔完成了存在主义的体系化，接着是法国的萨特，在海德格尔的影响下，形成了自己的独具风格的存在主义体系。关于这两大存在主义派系的基本特征，本书将在以下两章中进一步深入介绍。

第四节　第二次世界大战后的存在主义

第二次世界大战的结束并没有解决资本主义世界的基本矛盾。战争的创伤在欧洲尤为突出。从第二次世界大战结束到20世纪60年代初，德国、法国和整个欧洲都始终没有从战争恐怖、经济危机和社会道德败坏的气氛中摆脱出来。一部分人怀着美丽的憧憬向往和平的到来，希望和平可以给社会带来安宁和幸福。但是，残酷的事实——朝鲜战争、越南战争、阿尔及利亚战争以及接二连三的经济动荡和萧条等等，使某些人的善良愿望破灭了。在战后的欧洲，特别是法国、义大利、德国，悲观、失去信心、互不信任的心理很普遍。在这种情况下，存在主义哲学，特别是萨特的存在主义就像瘟疫一样迅速地传播开来。

如果说海德格尔的存在主义反映了垄断资本阶级狂妄、孤注一掷的世界观的话，那么，萨特的存在主义就比较典型地反映了对生活不抱希望，然而充满着空洞的个人幻想的小资产阶级的心理。在战争、失业、通货膨胀和社会堕落的打击下，小资产阶级忽而悲观失望、生活无着落、绝望到极点，忽而想入非非，充满着幻想，狂热到极点。所有这些，在萨特的著作中都得到了最生动的描述。

在第二次世界大战后，短短的10年，萨特因写出存在主义的哲学和文学著作成为举世闻名的哲学和文学家。在萨特的周围，也兴起了一批有影响的人物：马塞尔、加缪、梅洛-庞蒂和西蒙娜·德·波伏娃等人。

存在主义迅速地越出了德国和法国的国界，在意大利、西班牙、荷兰等国蔓延开来。连一向在思想传统上比较保守的英国也出现了存在主义的狂热信徒。英国著名的剧作家哈罗德·品特（Harold Pinter，1930-2008）和苏格兰心理学家罗纳德·莱英（Ronald Laing，1927-1989）是在英国宣传存在主义的主要人物。

20世纪50年代，存在主义哲学越过大西洋传到了美国。当时，萨特的《无出路》（No Exit）和《苍蝇》以及加缪的《异乡人》等剧本首先在纽约上演，并迅速地在美国各地掀起一股推崇存在主义的狂热。

在第二次世界大战后，资本主义世界中漫延着的悲观、失望和彷徨的思想情绪，也同时反映在当时的文学、史学、宗教界当中。

20世纪50年代英国兴起的“愤怒的青年”（The Angry Young Men）与发端于美国、后来又流行于欧洲各国的所谓“垮掉的一代”（Beat Generation）和“嬉皮士运动”（Hippies）等，都是和存在主义一样的社会现象。英国属于“愤怒的青年”的女作家多丽丝·莱辛（Doris Lessing，1919-2013）说：“当今之世，是一个十分危险的时代，世界上谁都给恐惧和不安弄得六神无主了……目前要分辨好与坏都很困难……我只有迫使自己幻想该怎样活下去。”与莱辛一起的科林·威尔逊（Colin Wilson，

1931-2013）在他所写的《局外人》一书中，甚至直截了当地提出了“存在主义的宗教”作为根治当前社会弊病的药方。

英国的这些“愤怒的青年”，大都是20世纪二三十年代出生的。在第二次世界大战时他们都经历过战争的严酷考验。他们对战争的残酷性记忆犹新。在他们看来，生活就像一场恶梦。战后的动荡不安又使他们感到困扰，他们感到生活既无意义又无目的，到处都碰上“此路不通”的牌子，因此，他们不仅感到自身前途茫茫，连自己的国家、社会以及整个人类究竟会往何处去，也无从了解。因此，他们整日在沮丧、彷徨中，在无聊的“个人刺激”中度过。

同在欧洲一样，美国的“垮掉的一代”是一群悲观厌世、狂妄蛮干的青年。他们的作品、行为，同存在主义所主张的人生观一脉相承。他们否定一切，厌恨一切，只有自己的存在才是至高无上的。他们不知道该怎么办。他们的愤世嫉俗使他们厌恶清醒，他们的自我扩张使他们否定一切客观存在。于是他们酗酒、吸毒、赌博、在高速公路上驾车横冲直撞，让自己永远处在半昏迷的状态；在狂热的爵士音乐的伴奏下疯狂地跳摇摆舞；他们乱搞男女关系，寻找“性刺激”。他们认为，人的最正常状态就是失去理性。因此，他们幻想自己是疯子，有的也真的成了疯子。他们在美国丹佛一个厕所的墙上，写道：“如果你热爱生活，可耻便是你的名字。”他们老是嚷着要自杀，真正自杀的却不多。在美国，这些“垮掉分子”（Beatnik）越来越多。美国的耶鲁大学里，这些垮掉分子经常聚集在斯特林纪念图书馆地下室的厕所里开会。厕所是他们最喜欢的地点。在他们的心目中，世界已到了末日阶段，全人类都濒临死亡，他们既否定过去，又否定未来，只有眼前的存在才是靠得住，而眼前的存在中，唯一确实存在的就是“自我”。

所有这些反映在文学界和社会生活中的颓废厌世人生观，都是存在主义哲学的孪生兄弟。他们都有同样的社会基础和思想基础。当我们巡视了第二次世界大战至20世纪60年代的欧美社会生活和人的整个思想面貌和精神状态以后，我们再回过头来认识存在主义泛滥的社会现象就不会感到奇怪了。

从20世纪60年代开始，存在主义似乎不像20世纪50年代那样为人们所传颂。但这只是表面现象。在实际上，由于产生和滋长存在主义的社会条件并没有消除，存在主义思想的幽灵仍然游荡在欧美各国的社会上。人们在口头上不再更多地谈论存在主义，只是因为追求时髦的西方人不愿意连续十年以上一直重复着同样的存在主义概念。他们热衷于用新的概念代替旧概念。但是这些名称却装载着同样内容的思想。更何况存在主义经过十多年的传播已经在相当多的欧美人当中留下较深的印象。所以，在20世纪60年代以后，相当多并不自称为存在主义者的欧美人士，特别是青年一代，实际上仍以存在主义人生观作为他们行事处世的指导思想。美国电影《毛发》很生动地反映了这个事实。

美国的“嬉皮士运动”、“耶稣运动”（Jesus Movement）等等就是其

中的典型。

20世纪60年代的美国和欧洲社会及世界局势是与20世纪50年代有所不同。科学技术的发展并未能消除社会的不平等。相反，旧的问题未了，新的问题接踵而至。失业、物价飞涨、越战升级、世界局势的动荡不安，使欧美许多人不能不为自己和世界的未来而担忧。悲观厌世已不是一部分人的奢侈品，而变成许多人的必需品了。所以，存在主义哲学的影响仍然是不可忽视的。

存在主义也和欧美其他流行的哲学流派一样，在其发展过程中，往往要经历各种变化。20世纪60年代后的存在主义不仅在传播的广度上有新变化，而且，存在主义本身也正发生变化，存在主义信奉者的队伍分化是显著的。

就连存在主义的主要代表人物——海德格尔和萨特，也从20世纪60年代末以后，不再承认自己是“存在主义者”。存在主义的某些思想，也正演变成其他的更加“时髦”的哲学流派。

住在香港地区的中国人要理解当代存在主义所鼓吹的那种思想是不难的。因为目前的香港社会也到处显示出存在主义所鼓吹的恐惧、绝望、冒险、赌注、以自我为中心、反理性等思潮和情调。在香港的电影院里，每天可以看到以“世界末日”、颓废、厌世、狂妄、纵欲等内容为主题的影片。1978年9月，笔者观看名为《刀女》的影片。片中的一群女青年每天过着酗酒、凶杀、斗殴、抢劫的生活，她们没有理想，能过一天就算一天；她们目中无人，只相信自己的意志；她们想怎样“存在”，就怎样“存在”。影片最后以“荡妇党”头目的狂叫结束。这一影片难道不是存在主义的最好写照吗？

综上所述，存在主义直到今天仍在影响着社会生活。

目前，存在主义主要可分为三大派别：

1.以萨特为代表的存在主义；这一派存在主义者比较接近中下层群众，具有较多的小资产阶级知识分子的思想特点，在一定程度上反映了他们对社会的不满。但他们的社会地位决定了他们只能从个人求解脱中寻找出路，因此，他们只看到自己，不相信自己。

2.以雅斯贝尔斯、马塞尔为代表的存在主义；这一派人都是基督教的信仰主义者。他们在否定生活、否定社会之后，把目光转向天国，祈祷于上帝的存在。

3.以海德格尔为代表的存在主义；这一派人因德国在二次大战的惨败而悲观失望，转向隐居生活，企图逃避现实。这一倾向，反映在他们的著作中，就表现出更多的抽象的思辨。他们的著作，越到晚期，越玩弄抽象、晦涩的哲学概念。他们的存在主义哲学到后来，越局限在少数哲学家和追随他们的青年学生的小圈子里。1976年，海德格尔去世后，

这一派存在主义者面临着分崩离析的边缘。

但是，海德格尔的逝世，一点也不意味着存在主义思想的消亡。正如前面已经指出的：一方面，海德格尔从第二次世界大战后陆续发表的新著作，特别是有关批判形而上学和有关语言以及有关艺术的著作，仍然产生越来越深广的影响；另一方面，他的学派慢慢地演变成各种新的思潮：从20世纪60年代以后，深受海德格尔思想影响而在近30年来的西方思想领域内占据重要地位的新派别，包括：以伽达默尔为代表的存在主义哲学诠释学、以德里达为代表的“解构学派”、以福柯为代表的“后结构主义”以及以李欧塔为代表的“后现代派”等。此外，在哲学思想领域之外，海德格尔的思想也深深地影响着文学艺术界和美学界以及神学理论界。

海德格尔对于20世纪60年代后的思想影响是如此深远，以致有人承认一种“后海德格尔主义”的时代的到来——这个“后海德格尔主义”的主要特点，是以海德格尔的存在主义诠释学、语言理论、科学技术理论及对旧形而上学的批判思想为基础，或多或少地吸收尼采主义、结构主义、新马克思主义及象征主义等各种派别的思想观点和方法，集中地批判传统西方文化、道德和艺术，提出了“重新建构”适应于“后现代性”社会的崭新文化的宏大而又有点含糊不清的目标。

海德格尔同萨特一起，一直以其深刻思想，影响着20世纪60年代至20世纪90年代的西方社会科学和人文科学的发展。在20世纪60年代后发表的海德格尔著作，包括：《尼采》两卷本（Nietzsche，2 Bde.，1961）、《关于物的问题》（Die Frage nach dem Ding，1962）、《技术与转向》（Die Technik und die Kehre，1962）、《路标》、《艺术与空间》、《论思想之物》（Zur Sache des Denkens，1969）、《现象学与神学》、《赫拉克利特》（Heraklit，与欧根·芬克〔Eugen Fink〕合著，1970）、《谢林论人的自由的本质》（Schellings Abhandlung ueber das Wesen der menschlichen Freiheit，1971）、《早期作品集》及《逻辑学》等。这些著作都是在人们所谓“存在主义过了时”的时代中出版的，但由于这些著作的极端重要性，因此，它们不仅对存在主义本身，而且也对其他哲学派别及对其他人文学科发生了极其深刻的影响，所以，海德格尔的思想在20世纪60年代后不但没有“过时”，反而在西方思想界刮起了一股研究热潮，方兴未艾。

萨特从20世纪60年代到80年代，也同样地不断发表新著作，继续扩大他的存在主义的影响。

海德格尔和萨特等人的存在主义在20世纪60年代后的继续发展，表现了存在主义的极其复杂而深刻的成熟形态，也表现了它对西方哲学和人文科学的新发展所作出的特殊贡献。

第五节　存在主义的哲学的思想渊源

近60年来欧美社会的上述状况是产生和发展存在主义的客观条件之一。但是，存在主义要成为一个完整的哲学体系，还必须借助以前欧美哲学思想的发展成果。

存在主义并不是与欧洲哲学史无关的“哲学怪物”。它的内容、形式和方法，继承和综合了齐克果、胡塞尔的现象论，尼采的唯意志论，康德和笛卡尔的二元论，和主观唯心主义以及中世纪的经院哲学（Scholasticism）的思想遗产。

一、齐克果——现代存在主义的启蒙思想家

齐克果1813年5月生于丹麦首都哥本哈根。他是哲学家和神学家。他在大学时期主攻科目是神学，但他一生中并未充任过牧师。他从1841年以“讽刺的概念”为题完成了硕士论文以后，就以全副精力从事著述。1855年齐克果病死。

齐克果的著作多而杂。其中，与存在主义哲学的产生有关的哲学著作，包括有：《恐惧的概念》（The Concept of Dread，1844），《哲学论文片段》（Philosophical Fragments，1844），《结论性的非学术性跋文》（Concluding Unscientific Postscript）、《现代》（The Present Age）、《日记》（The Journals）、《旋转的方法》（The Rotation Method）、《恐惧与战栗》（Fear and Trembling）、《致死的病》（The Sickness Unto Death，1849）、《基督教的修炼》（Training in Christianity）、《对基督教的抨击》（Attack upon Christendom，1854-1855）。

在这些著作中，齐克果对黑格尔的客观唯心主义的抵制、关于真理的主观性、恐惧概念和个人与上帝的对立等思想，对存在主义的形成有道接的影响。

（一）齐克果对黑格尔哲学的批判奠定了存在主义的非理性主义基调。

在黑格尔看来，一切都是“绝对精神”的“异化”；连个人也是抽象的“绝对精神”的化身。黑格尔说：“我们认为，‘我’和思想是一个东西；或者，更确切地说，‘我’应该是一个思维者。”[③] 齐克果认为，黑格尔将一切归结成理性就是抹杀了万物的具体特性；而个人，在理性面前也变成了毫无差别的抽象物。齐克果坚决地批判了黑格尔的绝对理性主义。齐克果针锋相对地说：“‘个人’是这样一个范畴……这个时代、一切历史以及整个人类，都必须通过它。”[④] 齐克果还说，人的行为从根本上说

并不是理性的，而是理性、想象和感情的融合。[5] 所以，齐克果明确主张："我们的任务并不是把个人当作别人的牺牲品加以放逐，而是描述每个人的平等的状况，并把它们统一起来；而统一的中介物就是存在。"[6]

在同一本书中，他还多次提到"个人"的单一性、孤独性。齐克果还要求别人在他的墓碑上写上："那一位个人"，以强调他这个"个人"的特点。

齐克果对黑格尔的上述批判扭转了西方哲学史上那种只推崇理性，忽视个人的差异性的方向，但这一扭转，在存在主义那里是导向了另一极端——走上否定理性的道路上。

（二）齐克果还用真理的主观性取代黑格尔的真理的客观性的思想。

黑格尔认为："在日常生活中，真理就是一个对象同我们关于该对象的概念的一致性。……从哲学意义上说，真理，就其一般的抽象概念而言，则是某一个思想内容同它自身的一致性。"[7]

由此可见，在黑格尔看来，所谓真理，就是事物同它的概念的一致性。而所谓概念，就是绝对精神的一个发展阶段。因此，真理，归根结底，就是事物同一个客观的理性的一致性。

与此相反，齐克果认为，真理就是主观性（Truth is Subjectivity）。

齐克果的哲学完成了从客观唯心主义到主观的唯心主义，甚至唯我论的急转弯，为以自我为中心的存在主义的到来铺平了道路。

（三）齐克果论证了个人的恐惧感的不可避免性。

在齐克果看来，个人的存在是有限的；而个人必须不断地从不确定状态中作出自己的抉择。存在就是在时间中的努力，就是一种冒险（venture）。所以，个人的存在时时都被恐惧感所包围。恐惧感乃是鼓励个人进行自我奋斗、自我完成的内在动力。

（四）上帝是绝对者。

齐克果认为，不能用个人的平凡思考力去理解和认识上帝，不能用人间的习俗去对待上帝。对于上帝必须绝对服从。在上帝面前，一切理性的、道德的规范都可能成为最荒谬的东西。[8] 例如，齐克果举例道，上帝命令亚伯拉罕杀死自己的独子当祭品。亚伯拉罕就必须做这种在常人看来是荒谬的事情。因为上帝的命令是必须绝对服从的。

正因为神的境界不同于人间，所以，人要信仰上帝，就要准备冒险，要准备作出理性所认为的荒谬绝伦的事情。"没有冒险，就没有信

仰。”⑨

齐克果本人，作为一个基督徒，最后必然诉诸上帝，推崇上帝。这是毫不奇怪的。但是，在齐克果推崇上帝和神的言论中，也流露出他对人间生活的理想，寄托着他对现实世界的期望。从这个意义上，我们可以说：他把上帝和神非理性化，乃是把人生非理性化的委婉说法，他推崇非理性的、不受人间道德束缚的神，就是希望现实世界也能以神界为榜样否定理性和一切人间习俗。齐克果用于神和上帝的那些语言，后来都被现代存在主义者沿用下来；但现代存在主义者把它用在人的身上。这就等于说，现代存在主义者完成了和实现了齐克果的理想。

（五）齐克果关于自由是无限的概念。

齐克果说：“自由是无限的，所以，它本身不是起源于任何事物。”⑩

齐克果关于自由的上述概念，直接为萨特等人所采纳。

综上所述，齐克果的著作中，已为现代存在主义提供了最基本的概念（如恐惧、超越等）和定下了基调——否定理性和人世间的一切。后来的存在主义大师——海德格尔、萨特、雅斯贝尔斯等，都从齐克果的著作中得到了启发。

二、胡塞尔的现象论——存在主义哲学的方法论基础

如果说齐克果的哲学为存在主义提供了基本的概念的话，那么，胡塞尔的现象论就为存在主义提供了创建这一新的哲学体系的方法论基础。

胡塞尔是德国现象论哲学的奠基人。1884至1886年，胡塞尔在维也纳大学攻读哲学，受到德国哲学家弗兰兹·布伦塔诺（Franz Brentano，1838-1916）的哲学心理学的深刻影响。下面，我们将会看到，胡塞尔现象论中所说的“自我意识”的“意向”，主要是得自布伦塔诺的。后来，胡塞尔先后担任德国哈勒（Halle）大学，哥廷根（Gottingen）大学和弗莱堡（Freiburg）大学的哲学教授。胡塞尔在弗莱堡大学任教时，海德格尔正在那里攻读哲学。由于观点上的一致，胡塞尔和海德格尔之间建立了很密切的关系。

胡塞尔的主要著作有：《数理哲学》（The Philosophy of Arithmetic，1891）、《逻辑研究》（Logical Investigations，1900-1901）、《纯粹现象学的观念》（Ideas for Pure Phenomenology；该书分三卷：第一卷，即“总导言”部分，出版于1931年，第二、三卷出版于1952年）、《内心时间意识的现象学》（Phenomenology of the Inner Time-consciousness，写于1905至1910年，出版于1928年）、《形式的和先验的逻辑》（Formal and

Transcendental Logik，1929），《笛卡尔的沉思》（Cartesian Meditations，1931）、《经验与判断》（Experience and Judgment，1948）。

在1913年至1930年之间，胡塞尔出版了《哲学与现象学研究年鉴》共十二卷（Das Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung，12 Bde，1913-1930）。1939年在比利时鲁汶成立了胡塞尔文库档案馆，整理着胡塞尔五万多页的未发表过的手稿。从1950年起，在范·布列达的指导下，由胡塞尔文库档案馆和科隆大学联合编辑《胡塞尔文库》（Husserliana），陆续出版。

胡塞尔的现象论对存在主义的影响主要在两个方面：

（一）所谓“现象论的还原”（Phenomenological reduction）。

胡塞尔认为，要把握事物的本质，必须剔除掉一切外在的、虚假的成分，使事物呈现出它的固有的赤裸裸的本性。而要做到这一点，就要否定一切现实的现象和关于这些现实事物的知识；因为据说这一切都是虚假的，都是掩盖事物的本性的。在否定了这一切以后，唯一可靠的是“我自身”。只有“我自身”的“纯粹意识”、“纯粹经验”才是最真实可靠的。这就是所谓“现象论的还原”的方法。

（二）世界乃是自我意向的结果。

由事物还原到“自我”以后，一切事物的存在实际是“自我”发出的“意向”的产物。在胡塞尔看来，“自我”有一种先天的本性，即“意向”（intention）。如前所述，“意向”概念乃取自布伦塔诺的哲学心理学。胡塞尔认为，一切观念都有意向性；一切观念都是指向物的，一切意识都是对某物的意识。因此，对“物”和对自身的“超越性”也就构成观念和意识的基本特征。

存在主义者海德格尔、萨特等人就是胡塞尔的学生。他们从胡塞尔那里继承了“还原法”和“意向论”，创建了存在主义的以自我为中心，以个人意志为动力的“存在”哲学体系。海德格尔自己从不讳言：他的哲学主要受现象论的影响。他的基本著作《存在与时间》，就是在胡塞尔的指导和影响下写成的。萨特在20世纪30年代赴德国哲学时，就曾经在胡塞尔任教的弗莱堡大学当研究生。萨特在20世纪30年代写的几本著作——《自我的超越性》（La Transcendence de I'ego，1936）和《关于感情的理论纲要》（Esquisse d'une theorie des emotions，1939）等，以及他在20世纪40年代写的《存在与虚无》和《想象心理学》（L'Imaginaire，1940），都充满了胡塞尔的现象论的色彩。不论是海德格尔还是萨特，都是采用了先从客观事物“还原”到“自我”，然后又从“自我”的存在创造出存在的世界的基本方法。

三、尼采的唯意志论——存在主义的反理性倾向的楷

模

“如果齐克果是现代存在主义之父的话，尼采就是它的师傅。”[11]费尔南多·摩里纳（Fernando Molina）在研究存在主义哲学以后，所得出的这个结论确实道出了一部分真理。

尼采生于普鲁士洛肯市（Rochen），他的唯意志论哲学在德法两国一向有广泛的影响。

尼采早年就读于瑞士巴塞尔（Basel）大学。1870年至1871年的普法战争时期，他任陆军看护兵，但不久因受重伤返回巴塞尔。1879年，尼采因身体衰弱，不再担任巴塞尔大学哲学教授的职务。从此，他退休在家，专心写作。当时，他的一只眼睛已经失明，身体极端衰弱。1889年1月，他全身瘫痪，一年后死去。

尼采的第一部著作是：《悲剧的诞生》（The Birth of Tragedy，1872）。他的其他主要著作有：《过时的思想》（Thoughts out of Season）、《人，一切也是人》（Human，All-too-Human）、《黎明》（Dawn，1881）、《快乐的学问》（The Gay Science，1882）、《查拉图斯特拉如是说》（Thus Spoke Zarathustra，1883-1885）、《反基督》（Antichrist）、《善与恶之外》（Beyond Good and Evil，1886）、《道德系谱学》（Toward a Genealogy Morals，1887）、《偶像的黄昏》（Twilight of the Idols）等。

尼采的哲学中，有哪些思想对存在主义产生深刻的影响呢？

（1）尼采认为，周围的一切都是虚幻的，唯独“我”是真实的。尼采说：“……所谓‘真实的’世界只是强加于人的谎言。”[12] 否定一切的目的，是为了肯定自己。这也正是存在主义的基本思想之一。

（2）世界是我的意志创造的。尼采说：“正是进行思维和有感觉的我们才真正地和不停地创造那些没有存在过的东西。……现象世界所具有的一切价值，并不是它们自身固有的本性——自然本身永远都是没有价值的——而是被赋予的；不是别人，正是我们赋予它们！唯有我们，创造这个世界——始终都依赖着人的世界！”[13]

（3）“超人”的自由意志。“超人”（übermensch）可以为所欲为，他要成为什么就成为什么，他要达到什么就一定达到什么：“超人”是“为我们创造规律和创造我们自己的新的、唯一的、无与伦比的人”[14]。“人的未来就是人的意志，就是依赖于人的意志。”[15]

在具有自由意志的“超人”面前，一切都是虚无，一切他都可以置之不顾；他的自由意志是万事万物的根源，也是个人存在的根源；他的自由意志不受任何外物的束缚，恰恰相反，一切都要依赖于它。

尼采的这些思想，无须多加改造就可以直接成为存在主义哲学的组成部分。海德格尔和萨特等人所说的“此在”，同尼采的“超人”并没有多大差别。

四、康德主义和笛卡尔主义对存在主义的影响

存在主义哲学家经常否认他们的哲学的唯心主义性质，他们认为，“存在”是超出物质与意识的关系的——“存在”，既无物质的特性，也无意识的本质，“存在”是没有本质的。

但是，如我们在第二章所看到的，“存在”，归根到底，乃是“自我意识”的存在；因为一切存在，只要脱离它们的具体的存在条件和现实的存在方式，就变成为纯粹的自我意识的存在。

在近代哲学史上，关于“纯粹的自我意识”的分析，只有笛卡尔和康德作出了突出的成绩。而海德格尔和萨特都在自己的著作中承认，康德和笛卡尔关于自我意识的理论给予他们很大的影响。

1929年，即在《存在与时间》发表后两年，海德格尔在就任弗莱堡大学教授的同时，发表了一本书：《康德与形而上学的问题》。

海德格尔在这本书和《存在与时间》里，都强调了“时间”问题的重要性。海德格尔认为，认识“存在”的问题必须从“此在”着手，而认识“此在”又须从“时间”问题入手。因为我们在日常生活中所见到的“此在”的表现形态，都是“此在”的时间性形态（Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit）。也就是说，一切“存在”都是在时间中存在。

说到这里，我们先看看康德和笛卡尔是怎样解决这个问题的。从这个问题的分析，我们将清楚地看到，海德格尔是在康德和笛卡尔的启发下解决这个问题的；尽管海德格尔自己并不承认这一点。

康德在其主要著作《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft，即Critique of Pure Reason）一书中，指出，世界分为现象和本体（或物自体Dang-an-sich）。我们的感性和悟性只能认识现象。物自体是不可知的。

人在认识现象的过程中，首先要经由时间和空间去把握，然后，再由范畴加以归纳和概括；而在这两个阶段中，纯粹的自我意识始终是认识的主体。纯粹的自我意识把时间和空间中的经验同范畴统一起来，构成一个完整的认识过程。

在康德那里，时间和空间叫做先验的感性形式——时间是先验的内感形式，空间是先验的外感形式。时间和空间都是先天地存在于人的意识中，它们像一个框框那样，把感官在后天的认识活动中所接触到的对象纳入它本身的系列中。在康德看来，没有经验的原材料，时间和空间

是存在于意识中的空架子；而没有时间和空间，经验材料就是凌乱的和毫无秩序的。这就是说，外界的感性对象有待于人的先天内感形式（时间）和先天的外感形式（空间）去整理、去把握。

同空间相比，时间，作为先验的内感 形式，更接近纯粹的自我意识。先验的内感形式，用中国人的传统语言来说，就是所谓“内省”。但康德要求“内省”按时间的框框进行。通过内省，纯粹的自我意识才有可能作为主体去统一感性和悟性的认识。

海德格尔在采用“时间”的观念分析“此在”的时候，正是遵循康德的这一步骤。但是，海德格尔不满意康德的二元论，不满意康德用“时间”作为整理经验材料的框框。海德格尔把康德的二元论改造成彻底的唯我论，把“时间”变成“此在”的一种存在形式，剥夺了康德对“时间”所要求的在内容方面的经验性。在这改造的过程中，笛卡尔的“我思故我在”（Cogito，Ergo Sum）的原则起了重要影响。

笛卡尔的哲学从怀疑一切出发，最后归结为这样一个结论：一切都是可疑的，唯有“我思”才是可靠的；“我思”，故“我在”。“我思”是“我在”的本质，也是万物的本质。笛卡尔的这个结论显然是推崇理性的。海德格尔采用了笛卡尔的“我在”，剔除了其理性的本质，并批判笛卡尔将思想与存在、思想与世界的分割的二元论，变成“我在”故“我思”。“我在”先于其本质——“我思”。

海德格尔在颠倒笛卡尔的原则的基础上，应用从康德那里沿袭而来的“时间”概念，论证了“我在”是我本身和世界的基础。

五、经院哲学对存在主义的影响

在海德格尔创建存在主义体系的过程中，中世纪经院哲学也起着相当大的作用。

海德格尔早年曾攻读神学。经院哲学的某些传统——如奥古斯丁（Augustines，354-430）在他的《忏悔录》（Confessions）一书中所论证的“存在先于本质”（the priority of esse over essentia）的原则，显然对他有启发作用。

更值得注意的是，使海德格尔登上哲学舞台的，是他那篇关于经院哲学家邓·司各脱（Duns Scotus，1266-1308）的范畴学说的论文——《邓·司各脱关于范畴和词义的学说》（Die Kategorien und Bedeutungslehrevon Doni Scotus，1916）。在这篇论文中，海德格尔集中研究了中世纪经院哲学家的“思辨语法”（Speculative Grammar）。

另外，经院哲学家中的关于个体与一般、具体与抽象的长期辩论——这一辩论成为中世纪时期连续几百年的唯名论与唯实论的斗争的主

要内容——也使海德格尔等人看到了个体与一般、具体与抽象的关系的哲学意义。这对存在主义推崇个体、反对抽象具有深刻影响。

海德格尔自己承认，他从一开始对哲学感兴趣的时候起，就被中世纪以来经院哲学对亚里士多德（Aristotle，384-322 B.C.）关于“存在”概念的研究所影响。[16] 从1907年起，胡塞尔的老师——弗兰兹·布伦塔诺对于亚里士多德的“存在”概念的分析就已经引起海德格尔的注意。布伦坦诺关于这个问题写了一篇《亚里士多德关于存在物的多种意义的理论》（Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristotles，1862；即On the Several Senses of Being in Aristotle）。海德格尔根据这篇文章的启发，反复思索这样一些问题：既然“存在者”有多种意义，那么，哪一种是最基本，最主要的呢？到底什么是存在呢？

接着，在海德格尔念高中的最后一年，他读到了弗莱堡大学神学教授卡尔·布莱格（Karl Braig）写的一本书——《论存在，本体论纲要》（Von Sein，Abriss der Ontologie）。书中引述了亚里士多德以来，包括中世纪经院哲学家托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274）在内的关于“存在”概念的分析，以及这些概念的词源学方面的考证。所有这些，在海德格尔著述《存在与时间》时，都被直接或间接地引用了。

以上仅仅从存在主义的主要思想渊源分析存在主义所以发生的思想条件。因篇幅所限，未能进一步详细论述。但仅从这五个方面，我们就可以得出这样一个结论：存在主义不论就内容或形式，都是历史发展的产物，是西方哲学发展史的一个不可分割的环节。

注释

①Existentialism，ed.by Robert C.Solomon.

②见Karl Jaspers，Philosophy and the World.

③见G.W.Hegel，The Logic of Hegel，trans.by William Wallace，London Oxford University Press，1950.

④见Soren Kierkegaard，The Point of View.

⑤见Soren Kierkegaard，Concluding Unscientific Postscript，trans.by Swenson，Princeton，1944.

⑥同⑤，第311页。

⑦同③。

⑧同⑤。

⑨同⑤。

⑩见Soren Kierkegaard，The Concept of Dread.

[11]见Fernando Molina，Existentialism as Philosophy，Prentice-Hall，Inc.1962.

[12]尼采著《偶像的黄昏》，载于Portable Nietzsche，ed.by Walter Kaufmann.

[13]《快乐的学问》，英译本：Joyful Wisdom，New York，Frederick Ungar Publishing Company，1960，第235-236页。

[14]同[13]，第263页。

[15]《善与恶之外》（Beyond Good and Evil），Chicago：Henry Regnery Co.，1955，第114-115页。

[16]见海德格尔：《关于思想之物》（Zur Sache des Denkens）。

第4章　海德格尔及其哲学思想

第一节　海德格尔的生平及其主要著作

海德格尔于1889年生于德国西南部巴登区离弗莱堡不远的地方。在他的早年生活中，对他的思想发展起着重要影响的事情有两个：一个是他曾经作为一个天主教徒就读于神学院并准备当神甫，这使他从懂事的时候起，就深受天主教思想，特别是中世纪经院哲学的熏陶；另一个是考入弗莱堡大学并充当现象论的主要代表人物胡塞尔的学生。

同海德格尔相处过多年的美国存在主义神学家保罗·田立克，在谈到他对海德格尔的印象时说："海德格尔给我的印象是一个南德意志天主教徒——他虽然后来放弃了自己的信仰，但他仍旧是一个南德意志天主教徒的样子。"①

这就表明，早年海德格尔在天主教耶稣会开办的神学院当修士的经历，不仅在思想上，而且也在生活方式上给了他很深的影响。如前章所述，标志着海德格尔初登哲学舞台的著作，恰恰是他在1916年发表的论述中世纪哲学家邓·司各脱的思想论文——《邓·司各脱关于范畴和词义的学说》。在这个早期的不成熟著作中，已经隐含着海德格尔对于语言、词汇和"存在"概念的特殊分析能力。

1927年，海德格尔的主要著作《存在与时间》首次发表在胡塞尔主办的杂志《哲学与现象学研究年鉴》（Jahrbuch für Philosophie und Phanomenologissche Forschung）上；海德格尔在其著作的卷首上写道："为了友情和敬意，谨以此书献给胡塞尔。"海德格尔还在该书的一个注脚中特别声明，他引用了胡塞尔的一些未发表的著作的部分内容。从这里，可以看到海德格尔同胡塞尔之间，不论私人关系，还是思想关系，都是非常密切的。

1929年，在《存在与时间》出版后两年，海德格尔被任命为弗莱堡大学哲学教授，以替代当时已经退休的胡塞尔。同年，海德格尔发表三部著作：《康德与形而上学问题》、《什么是形而上学？》（Was ist Metaphysik？）和《论原因的本质》（Vom Wesen des Grundes）。

这三本书中的第一本，明确地表现了海德格尔同康德之间的思想关系。而后两本书，特别是最后一本，则标志着海德格尔的思想已发展到新的转折点。如果说，此前的海德格尔哲学的重点是作为存在的中心的人，那么，从此以后，海德格尔的思想就把重点转向那个不断地诉诸人的存在本身 。

1933年，希特勒在德国上台以后，海德格尔被任命为弗莱堡大学校长。他的题为“德意志大学的自我判断”（Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat）的就职演说吹捧希特勒的上台是“新时代的曙光”；他还赞赏希特勒作出的关于取消学术研究自由的命令。而且，由于胡塞尔是犹太人，海德格尔宣布同胡塞尔断绝一切关系。

在第二次世界大战期间，海德格尔继续以“存在”作为他的哲学的基本概念，深入研究哲学、哲学史、语言的问题。在这段期间里，他发表了两篇论真理的著作：（1）《柏拉图关于真理的学说》（Platons Lehre von der Wahrheit，1942）；（2）《真理的本质》（Von Wesen der Wahrheit，1943）。

第二次世界大战期间，海德格尔是希特勒的德意志民族主义的崇拜者。他不仅支持希特勒镇压犹太人，而且认为：只有德意志民族才能把人类从两个“最野蛮”民族——美国人和苏联人——的威胁下解救出来，并开创一个“西方思想的伟大开端”。显然，在当时的海德格尔哲学思想中，有很浓厚的政治色彩。

第二次世界大战后，海德格尔发表了一系列小册子和文章。在这一时期，他着重说明他的存在主义同萨特等人的存在主义的区别，以致他在1947年公开宣布他“不是存在主义者”，表示出不与萨特等人为伍的决心。

他在战后所发表的著作中，最主要的有：

（1）《关于人道主义的信》（Brieführ den Humanismus，1947）；

（2）《林中路》（1950）；

（3）《思维的体验》（Aus der Erfahrung des Denkens，1954）；

（4）《什么是思维？》（Was heisst Denken，1954，即What Is Called Thinking？）；

（5）《什么是哲学？》（Was ist das-die Philosophie？，1956，即What Is Philosophy？）；

（6）《通向语言的途中》（Unter wegs zur Sprache，1959，即On the Way to Language）。

在上述第五本书——《什么是哲学》中，海德格尔用古希腊哲学家赫拉克利特的“一切是一”的原则，论证了“一切存在者都在存在之中”（Alles Seiende ist im Sein）的原理，从而得出结论说：哲学就是对存在者的存在的适应（Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die

Philosophie）。②

1969年，为庆祝海德格尔八十寿辰，出版了《论思想之物》。这里所谓“思想之物”，就是指“存在”与“时间”这两个“事物”。

海德格尔自1945年从弗莱堡大学退休以后，一直住在自己的故乡，从事著述。最后几年，他过着完全隐居的生活。据当时曾拜访过他的人说，海德格尔晚年过着极简朴的生活。他住在黑森林的一个山头上，四周只有几座零散的房屋，他的日常生活必需品由他的学生从山下供应。1976年，海德格尔病死。

第二节　海德格尔哲学的基本概念

海德格尔是一个存在主义者，这是毫无疑问的。现在，我们要进一步说明的，不是作为一般的存在主义者的海德格尔，而是作为特殊的存在主义的海德格尔。也就是说，我们现在的分析重点不是那些使海德格尔同其他存在主义相雷同的共同特征，而是那些使他同其他存在主义者相区别的特点。

因为海德格尔的基本思想体系已经很完整地概括在他的《存在与时间》一书中；所以，我们就以他的这本书作蓝本概述他的哲学的基本特点。

《存在与时间》是论述“存在”之为“存在”以及“存在”为何“存在”的书。所以，不论海德格尔自己还是别人，都喜欢称海德格尔为“存在”哲学家。也就是说，他的哲学的特点，集中体现在他对“存在”这一概念的论证上面。

为了说明海德格尔对“存在”的论证方法，让我们大致概述《存在与时间》的结构。这一结构不仅反映了《存在与时间》一书的体系，更重要的是，它还体现了“存在”概念的基本含义和逻辑内容。

《存在与时间》原计划分上、下两卷。上卷分三部分：（1）导论——概述存在的意义；（2）对于“此在”的准备性基础分析；（3）此在与时间性。

下卷拟分为三部分，分别评述亚里士多德、笛卡尔、康德的哲学。但是，下卷实际上并没有着手去写。在《存在与时间》的前六版中，都在书本扉页印有“上卷”字样。但是，海德格尔写到上卷第三部分“时间与存在”时，就深感自己不能自圆其说，遂停笔再思。事隔二十五年之后，1953年出第七版时，海德格尔终于删去“上卷”二字，并在该版序言中提到当时一起出版的《形而上学导论》（Einführung in die Metaphysik，1953，即Introduction to Metaphysics）。显然，他认为此书或许可以弥补前书之缺。我们翻阅《形而上学导论》，其论题乃是从形而上学的角度研究存在的本质。

《存在与时间》一书中，在未着手论述第一部分之前，海德格尔在该书“导言”中概述了他研究“存在”的基本方法。关于研究“存在”的基本方法，包括以下三个重点：

（1）研究“存在”必须从“存在的看守者”——“人”开始；人的“存在”就是“此在”。

（2）“此在”与“时间性”有关；现实生活中的“此在”，是“作为时间

性形态的‘此在’结构”（Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit）。所以，“时间”是把握“此在”的关键。

（3）研究“存在”，必须采用“现象学”的方法。所谓“现象”者，就是“显露本象”也。海德格尔从词源学上分析，认为“现象学”（Phanomenologie）的希腊原文就是“自我显示的学问”的意思。研究“存在”，就要让“存在”“自我显现”。上述从“此在”和“时间性”入手，即是使“存在”“自我显现”的必由之路。

海德格尔指出：在未经言明地领会着和解释着“存在”这样的东西之际，“此在”所由出发之域就是时间。我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。必须这样本然地理解时间。③

在第一部分中，海德格尔对个人的“存在”——“此在”的基本结构进行了剖析。他在分析过程中，从几个方面进行说明：

（1）“此在”的“各人唯一性”（Jemeinigkeit）。“此在”总是“我的”、“你的”、“他的”“此在”；“我的”“此在”不同于“你的”、“他的”或任何一个个人的“此在”。所以，对于“此在”而言，用得着引用中国的一句俗话：“我的就是我的，你的就是你的”；这就是所谓“此在”的“唯一性”、“非他性”。海德格尔说：

> “此在”生存着，另外“此在”又是我自己向来所是的那个存在者。生存着的“此在”包含有向来属我性，那是本真状态或非本真状态之所以可能的条件。④

（2）“此在”之“存在于世界”（das In-der-Welt-sein）。人之存在于世界是必然的；也就是说，人要存在，就必须存在于世界中，他不能存在于世界之外。因为“此在”必然存在于世界，所以，“此在”必然与世界发生关系。这一关系的主要形式就是“担忧”（Besorgen）：我担忧着一切。我之所以“担忧”着世界的一切，乃因为我要占有世界的一切，我要把世界的一切都变为我的“工具”（Zeug）。这种担忧，就像一个小偷为了把别人的东西占为己有，在他偷东西时必然产生“担忧”一样。所以，海德格尔所说的“世界”，并不是我们一般人所说的客观的外在世界，而是指“我”在其中生活、与我发生关系又随时可能为我所用的一切事物。

（3）“存在于世界”的“此在”有三种基本特点：“担忧”、“并在”（Mitsein）和“自在”（Selbstsein）。

“此在”同周围事物的关系乃是“担忧”，已如上述。“此在”与自身的关系，乃是“自在”，即自己不断地对自己的存在反省；在反省中，“此在”将体验到一种既非物体又非灵魂的“我自身”。

“此在”与他人的存在的关系乃是“并在”。“并在”反映“我的此在”与其他个人的“此在”所发生的冲突、遭遇。在与他人的“此在”相遭遇时，每个人的“此在”往往陷入集体的“包围”而失去自己独有的个性，变成

了“人云亦云、亦步亦趋”的局面。在这种情况下，“此在”被“人们”的魔力所缠绕而不能自拔，这就是“并在”。

（4）“此在”并非像密封的铁球闭锁自守而不可穿透。“此在”是“开放性”（Erschlossenheit）的；而其开放性就表现在“此在”的各种心情或感受（Stimmung，Befindlichkeit）。在人的所有的心情中，“恐惧”（Furcht）是最基本的。所有这些心情或感受都不受理性的约束。

（5）“此在”的“失落”（das Verfallen des Daseins）。个人在与他人“并在”时，即丧失了个性。这是由于在与人“并在”时，“此在”往往会碰到“人们”的各种“空谈”（Gerede）、“好奇心”（Neugier）等习俗的侵袭，致使“此在”陷入庸夫俗子的包围圈内，造成了“此在”的“失落”。

（6）外现实性的基础是“此在”的“担忧”。在这里，海德格尔反对以往一切哲学关于“现实性”的说明，他把现实性（Realtat）归结为“此在”的“担忧”。他认为，“此在”担忧着外界，就说明外界的实在性。

（7）所谓真理，乃是被发现的存在（entdeckendes Sein），也就是说，真理意味着充分地暴露真相，毫不隐蔽（Unverborgenheit）。真理是存在的自我暴露。

以上几个方面，集中地概括了他的人生观的基本观点。

在第二部分中，海德格尔着重讨论了“此在”与时间的关系。而谈到“此在”的时间性，劈头遇到的第一个问题，就是人在时间上的有限性，就是人的生死问题。在海德格尔看来，“死亡作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知的，而作为其本身则不确定的、超越不过的可能性”。⑤ 因此，他从“死亡”问题入手，深入讨论“死亡”问题对人的存在的影响。

1.死亡

人的担忧永远是指向自己的未来，而未来是不可捉摸的、不可把握的。“烦是向死存在”⑥ ，在人死以前，担忧永远不会消除。受担忧的干扰，人不能获得真正的自由。人的存在只能是“非真正的存在”。由此可见，人要使自己的存在变为真正的存在，就应该不担忧死亡。但在现实中，不担忧死亡只能是暂时的；在外界的干扰下，担忧总要复现。所以，在海德格尔看来，人只有在死亡来临时，才完全摆脱自己的“失落”境界而进入“真正的存在”的境界。关于这一点，本书第二章已谈到，这里不再重复。

2.良心

在本书第二章谈到“自由”和“死亡”时，已提到“抉择”的问题，在这里着重论述人的抉择与人的良心的关系。

所谓“良心”就是“此在”的“自我开放”。“自我开放”就是置外界“人们”的“空谈”、“好奇心”等干扰于不顾，自己发现自己的存在的独特性，即全神贯注于自己的生活特点，不理会别人的各种言行。“良心从丧失于常人的境况中唤起此在本身。”⑦ 能做到这一点，也就是自我发现了良心。

发现自己的良心不靠上帝、不靠他人，只靠自己。海德格尔认为，任何个人，只要全神贯注于自己的存在，就会为自己的存在而不自在，就会忧虑自己的现状和前途，这时，人们就好像听到了发自内心的良心的呼声，并决心不再理会别人的各种“闲话”或诱惑。“我自有主意在心，走自己的路，让别人去说他们自己爱说的话吧。”

由此可见，在发现良心的基础上，人们才会下决心作出选择，一旦作出了抉择（Entschlossenheit），个人的“此在”便脱离了他人的干扰和控制。

3.时间性

海德格尔认为，时间性之为烦只有通过“此在”的种种体验才能发觉。

“此在”通过对往事的回想和对目前处境的担忧，自然地产生对未来的担忧。当“此在”统一过去、现在、未来的担忧，使之成为一个整体时，就产生时间性的观念。所以，海德格尔说，过去和现在所烘托的未来（gewesend-gegen wartigende Zukunft）构成一个整体，这就是时间性。在这里，海德格尔特别强调“未来”对我们体验时间性所起的作用和意义。因为，“此在”的担忧是以担忧未来为主；过去既成过去，就不必再过多地担忧；现在既成现在，也无可挽回的了；唯有未来是可选择的，但是，选择未来要受到外界的干扰，“此在”感到：未来只是一种可能性，因而产生担忧。

人的未来究竟是什么呢？说穿了，人的未来就是“死亡”。所谓“此在”就是走向死亡的存在；死亡是存在的终结；所以，“此在”的未来乃是虚无。基于此种认识，“此在”在回首往事、瞻望未来时，必然采取断然的行动。“此在”对过去、现在、未来（特别是未来）的体验越深刻，他对时间的有限性的认识也越深刻。

4.历史性

从时间性的观念，不难体会历史性。历史性乃是“此在”在时间中的“伸展”（erstrecken）。“此在”在时间中的伸展是“自我伸展”，这种自我伸展是在担忧中伸展自己的。所以，历史也就成为“此在”的“自我伸展”的过程。“此在的历史性的分析想要显示的是这一存在者并非因为‘处在历史中’才是‘时间性的’；相反，只因为它在其存在的根据处是时间性的，所以它才历史性地生存着并能历史性地生存。”⑧ 海德格尔认为，历史的真正意义不在于记述已成过去的陈迹，也不在于从历史事件中发

现什么“规律”，而是要在“过去在那儿的”（da-gewessen）经历（“此在”的经历）中发现“此在”抉择自己的未来的可能性，从而对“此在”的未来发生作用。

《存在与时间》上卷第三部分并未完成。所以，海德格尔所建立的以“存在”为中心的哲学体系也就到此为止。但是，正如大多数哲学家所指出的，海德格尔的哲学体系，严格说来，是不完整的。他在《存在与时间》中，只分析了存在与时间两个现象，并未进一步说明存在与时间之间的必然联系。德国哲学家奥托·波格勒（Otto Poggeler）对此作了中肯的分析。⑨

实际上，海德格尔对存在的分析本身也完全只局限于“个人”的“存在”，即“此在”的狭隘范围内。因此，他未能对“存在”的一般性作更深入、更广泛的分析。他在晚年时，曾力图完成对“存在”的一般性分析，但是，他的这些努力未达到他自己所自诩的那种“独树一帜”的哲学体系（关于他晚年对“存在”的理解可参看海德格尔的著作：《形而上学导论》）。本章下一节将更详尽地分析海德格尔在20世纪30年代后对存在本体论的双向论证，在某种意义上说，补充了海德格尔的存在本体论的体系。

海德格尔一再强调：把握“存在”哲学，必须自我体验。换句话说，只能靠自我顿悟，才能理解。在很多地方，凡是用正常理性去理解，就会变成荒谬。所以，海德格尔的哲学是“只能意会，不可言传”。

第三节　存在本体论的双向论证

在本书第一章第二、三节和第二章里，已经概略论述“此在”这个基本概念。而且，笔者反复强调，“此在”这个概念是存在主义者海德格尔开启“存在”奥秘的“入门”，是存在主义者分析“存在”的出发点。为了更深入地理解“此在”与“存在”这两个基本概念，本节将进一步依据海德格尔本人的思路，进一步分析两者的相互关系以及海德格尔进行论证的基本方法论。

关于“此在”与“存在”的相互关系，不只是构成海德格尔整个存在哲学的基本论题，而且也表现了海德格尔对于全部最基本的哲学问题的深刻思想的自我展示过程，体现了海德格尔本人贯彻其哲学理论和方法的历程及其中遇到的基本难题。

1927年发表的《存在与时间》，基本上奠定了海德格尔存在哲学的理论和方法论基础。如前所述，《存在与时间》只完成上卷，而原定的下卷，据海德格尔本人在1953年第七版序言所说，“时隔四分之一世纪之后，下卷将不再补充了，如果上卷不重写的话。”⑩ 因此，可以说，如果仅限于《存在与时间》，还不能完全地说明海德格尔的整个关于存在的本体论的思想。

翻阅《存在与时间》，我们可以清楚地看到，海德格尔只完成了对“此在”的基础分析及其时间性结构的论述。正如他自己所说，在这一部分中，他所作的，是“依时间性阐释‘此在’，解说时间之为‘存在’问题之超越境域”[11]。这就表明，《存在与时间》所分析的“存在”，还仅限在“此在”所表现的“存在”，仅限在“与‘此在’自身性命攸关的那种‘存在’”[12]。因此，《存在与时间》中所研究的那种在“此在”中所显示的“存在”，具有两种明显的特征：第一，是它的“存在”（existentia）优先于它的“是什么”（das Wassein；essentia）；也就是说，它首先必须是“去存在 ”（Zu-sein），而后才谈得上“是什么”（Was-sein）。第二，是它的“向来属我性质”（die Jemeinigkeit）。也就是说，这种由“此在”为之存在的那个“存在”，总是“我的” 存在。因此，海德格尔承认，“此在”的“存在”的上述“这两种性质已经提示，在对这种存在者进行分析时，我们面对的是一个独特的现象领域。这个存在者没有，而且绝不会有只是作为在世界范围内的现成东西的存在方式，因而也不应用发现现成东西的方式来使它成为课题”[13]。

这也就是说，《存在与时间》所论述的存在本体论，只是从“此在”出发，通过“此在”这种特殊的存在者的生存论存在方式的自我展示，论证“存在”作为“存在”自身的本体论结构及其意义。这种从“此在”的生存论结构出发所进行的存在本体论论述，就其符合现象学关于“存在要在其自身的自我显现中展示其本真结构”而言，就其揭示“存在”先于“本

质”而言，就其作为一个特殊存在者的“自我言说”和“自我领悟”而言，都可以典型地表达出存在本体论的意义及基本内容，可以揭示“存在”本身的“真理”。

但是，这种从“此在”到“存在”的本体论论证，还带有两个明显的限制，不利于更直接地把握“存在”本身：第一，它必须从“此在”的生存论出发。正如海德格尔所说：“从对此在的分析而来的所有说明 ，都是着眼于此在的生存结构而获得规定的，所以我们把此在的存在特性称为生存论性质 （nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien）。”[14] 第二，“此在”所显示的存在本身，既然是它在“在世”过程中的那种“存在”，那么，那个自我显示的“存在”结构，也就总是“此在”的在世可能性 。正如海德格尔所说：“因为此在本质上总是它的可能性（weil Dasein wesenhaft je seine Moeglichkeit ist），所以这个存在者可以在它的存在中‘选择’自己本身、获得自己本身；它也可以失去自身，或者说绝非获得自身而只是‘貌似’获得自身。只有当它就其本质而言可能是本真的 存在者时，也就是说，可能是拥有本己的存在者时，它才可能已经失去自身，才可能还没有获得自身。”[15]

综上所述，从“此在”的生存论分析出发去研究存在的本体论意义，只能限于“此在”生存论上的时间性分析。所以，海德格尔指出：“生存着的此在的存在，与非此在式的存在者的存在（例如现成性）的区别之类尽可以明晰地显现出来，但这却只是存在论问题讨论的出发点 ，而不是哲学借以安然高枕的东西。”[16] 海德格尔自己理解得很清楚，整个《存在与时间》这部书，只完成了他在该书导论中所提出的任务的第一步，即解说时间之为存在问题的超越境域之根本性质。所以，“此在的分析不仅是不完备的，而且最初还只是暂先的 。这一分析仅仅把此在的存在提出来，而未曾阐释存在的意义。……”[17] “把此在解释为时间性，并不就算为主导问题即一般存在的意义问题提供了答案，但却为赢得这一答案准备好了地基。”[18]

在海德格尔那里，从“此在”出发去揭示“存在”的意义，只是为了扭转以往的传统形而上学对于“存在”问题的歪曲和误解，并由此导出他自己的“存在论哲学”的第一步。海德格尔在这里所走出的第一步，具有极其重要的意义，因为它毕竟为存在本体论的研究指明了一条通往解答一般存在问题的道路：“对于此在的存在情态的展示还只停留在一条道路上，目标是解答一般存在问题（Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein Weg.Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage ueberhaupt.）。”[19]

在《存在与时间》发表以后，从20世纪30年代起，海德格尔为了补全他的存在本体论，为了进一步从存在本身的自我展示去探究存在的基础本体论结构，逐渐地从对于“此在”的分析转向对存在本身的分析。

如果说，对“此在”的分析，只不过是走上了一条通往一般存在的分析的道路，那么，在走上这一条道路以后，又应该如何着手对一般存在

的意义的分析？

从海德格尔在20世纪30年代以后所发表的著作来看，我们可以看出：海德格尔主要是从“存在”的否定性的形而上学结构及“存在”的语言基础两大方面进行对“存在”的深入研究的。

因此，在海德格尔对于“存在”的研究中，包含着两个 有所区别、但又有密切关系的阶段：第一阶段是从研究“此在”出发，并以研究“此在”为中心，去论述“存在”的本体论结构；这是在《存在与时间》一书中所基本完成的第一项任务，也可以说是一种“预备性的存在论”研究。第二阶段是从20世纪30年代以后开展的对于“存在”的一般本体论结构的研究，它包括对于“存在”的否定性形而上学的探究和对于作为“存在的家”的“语言”的探究。

从20世纪30年代以后对于存在论否定性形而上学和对于“语言”的研究，可以看出海德格尔存在论研究重点的明显的“转向”。

究竟如何正确地理解海德格尔研究“存在”的这个重要转向呢？这个“转向”是海德格尔本人的思想转变吗？抑或是说，海德格尔的这个“转向”只构成他论证“存在”的两个前后不同、却又有内在关联的步骤？

海德格尔本人在1946年秋天，致他的法国朋友让·波弗列（Jean Beaufret，1907-1982）的信（这封信后来以《关于人道主义的信》〔Breif ueber hen Humanismus〕为名，发表在其1947年出版的《柏拉图关于真理的学说》〔Platons Lehre von der Wahrheit〕一书中）中，曾经提到他本人的上述思想“转向”。海德格尔首先指出：“人的本质从何而来又如何被决定的？马克思（Karl Marx）认为，人性的人是可认识的，而且，也是已经被认识的。马克思是在‘社会’中发现人的。在他看来，‘社会’的人就是‘自然’的人。在‘社会’中，人的‘本性’，即其‘自然需求’（饮食、穿衣、繁殖及经济生活等）的总和，都同时地得到了保障。基督则从对神的有限性去看人的人性，即人之为人的那些人性。人，作为‘上帝之子’，是救世史意义上的人。……”[20]

接着，海德格尔指出：“在《存在与时间》中，有句话是如此表述的：‘此在的本质就在于它的生存。’但在这里，并不是要把‘存在’（existentia）和‘本质’（essentia）对立起来，因为‘存在’的这两个形而上学的规定，并还没有作为问题而提出，更不用说他们之间的相互关系。上述那句话还不是有关‘此在’的一句普遍性的论述，如果考虑到18世纪已把‘此在’当作‘对象’这个词，用来表达‘现实的现实性’的形而上学概念的意义的话。那句话毋宁是说：‘人’是通过他‘在那儿’而存在着；也就是说，是在‘存在’的光照中，存在着（der Mensch west so，dass er das“Da”，das heisst die Lichtung des Seins，ist）。‘在那儿’的这个‘存在’，也只有这个‘存在’，才具有生存的基本特征，也就是说，才显示‘存在’在真理中的那种销魂神迷的蔽露状态。人的这种销魂神迷的本质是在‘生存’中发生的；而形而上学把它思考成各种不同的‘存在’。中世纪哲

学把‘此在’看成为‘现实的’（als actualitas）。康德把‘生存’（existentia）理解为经验的客观性去取代‘现实性’。黑格尔把‘生存’规定为‘绝对的主观性的自我认识的观念’。尼采把‘生存’理解为同一事物的永恒回归……”[21]

海德格尔接着深刻地指出了“人”的“生存”区别于其他一切生物的根本特征，这就是人可以通过他的“思考”和“语言”去理解和把握自己的存在的真理。正因为这样，海德格尔才在《存在与时间》中用大量篇幅论述从时间性结构所分析的“此在”及其存在论性质。但是，如前所述，海德格尔早在《存在与时间》中就已明确指出了探索“存在”问题的两大任务，即一方面依时间性阐释“此在”，解说时间之为“存在问题”的先验境域；另一方面，以时间性论题作为基本线索，对以往存在论的历史进行系统的现象学的解析和批判，并由此展示出这种现象学解析的基本特征。可惜，海德格尔的《存在与时间》只完成了上述两大任务中的第一个任务而已。而且，即使是第一个任务，海德格尔也只完成了从“此在”的时间性论证“存在”的方面，而遗留下了“时间与存在”的问题方面。为此，海德格尔在致让·波弗列的信（即《关于人道主义的信》）中谈到了上述两大任务的关系，并由此也谈到了论证“存在”本身的两个相互连接的步骤。海德格尔指出：《存在与时间》的第一部分原计划包括了“对此在的预备性基础分析”、“此在与时间性”和“时间与存在”三方面。[22]显而易见，上述未能在《存在与时间》一书中完成的第三方面的问题“整个地发生了转向”：从考察“存在与时间”，转变为 考察“时间与存在”。所以，海德格尔说：“在这里整体发生了转向（Hier kehrt sich das Ganze um）。”[23] 这个“转向”表明“存在”的本体论论证，在完成了对“此在”的时间性分析而走完了从“此在”到“存在”本身的论述道路之后，必须走上对一般存在本身的论证途径，使存在本体论的论证完善化。

《存在与时间》所没有完成的任务，海德格尔是在1930年撰写而在1943年发表的《论真理的本质》（Vom Wesen der Wahrheit）一书中继续思考和分析。海德格尔说：《论真理的本质》一书“概述了从‘存在与时间’到‘时间与存在’的转向。这个转向并不是《存在与时间》一书的观点的一个变更（Diese Kehre ist nicht eine Aenderung des Standpunktes von“Sein und zeit”），而是被考察的思想成功地到达它的境域地点；尽管这是从‘时间与存在’中经历到的，而且又是从存在忘却的基本经验中体验出来的”[24] 。

这就表明，海德格尔对于“存在”的发问，始终构成他的哲学的基本问题。从“此在”的生存论分析去达到存在本身，只构成他的第一个思路；而从一般存在本身去展示存在的真理，则构成他的第一个思路。前后两个思路，作为一个“整体”，旨在完成对于“存在”的“揭示”，因为“一切哲学问题都是揭示存在 的”（dass alles Fragen der Philosophie in die Existenz zurueckschlaegt）。[25]

同样，在《什么是形而上学导论》一文中，海德格尔也再次强调上

述“转向”的性质，即其揭示“存在”真理的一贯性。海德格尔认为，形而上学是研究作为“存在”本身的“存在”的；而存在本身必须一方面通过“此在”的“存在”去显示，另一方面又必不可免地要通过作为“无”的“思想”去思索，以致通过一种表面看来虚无化而达到对一般存在本身的自我显示的目的。[26]

所以，从“此在”的“存在”到一般“存在”，即从此在的时间性的存在到一般存在的运动，构成存在论的第一环节，而从“存在”本身的形而上学反思和语言的自我言说到达存在的真理，则构成第二环节。前后两个环节，不仅是海德格尔存在本体论的双向论证，而且，也深刻地体现了现象学方法论在前后两个境域中的一贯性的彻底运用，表现了存在本体论及其方法论的连贯性和一致性。为此，本节将深入地分析海德格尔存在本体论双向论证的具体贯彻过程。

关于“此在”，原文Dasein，正如本书第一章所早已指出的，早在德国古典哲学中就已经出现了；最早的时候，在康德那里，Dasein是同中世纪哲学的“存在”一词相对应的。中世纪哲学的“存在”概念，同所谓“现实性”具有同样的含义。所以康德曾经说，就本质而言，Dasein是作为“现实性”范畴的“存在”，它是一种思想的规定，它并不是现实的实在的位相。其实，康德指出，就范围而言，Dasein主要是意味着跟人的意识本身有根本区别的自然事物的“存在”。后来，黑格尔继承了康德哲学的Dasein概念，并在辩证法精神的指导下，对它进行改造，赋予新的内容。在黑格尔那里，Dasein同样仍然意味着自然的事物，也就是说外在的自然界的事物；但同时，由于黑格尔的“绝对精神”的辩证法的基本思想，在他看来，这个Dasein已经不是自然界的某个孤零零的外在事物，而是“绝对”概念本身运动的一个组成环节。所以，这个Dasein，作为“绝对精神”运动的一个环节，它一方面是“有”和“无”之间的矛盾所推动的变易运动过程的结果；另一方面，它又作为质的规定性的某物，是自身的自我限定和自我否定。正如黑格尔自己所说，某物由于它自己的质，第一，它是有限的；第二，它是有变化的。所以，有限性和变化性，就是某物的“存在”。正是某物的存在中的这种潜在的自我否定和变化的本性，使得Dasein有可能从“自在的存在”过渡到“自为的存在”；也就是说，变为“人”的“存在”。显然，从康德到黑格尔的德国古典哲学，关于Dasein的上述论述，已经为海德格尔的存在主义的“此在”概念，作了必要的理论上的准备。

如果说在德国古典哲学那里，Dasein主要是指的在人之外的自然物的存在，那么，在海德格尔那里，经过改造以后，Dasein是用来专门指人的“存在”；或者，更确切地说，是专门指人的“在世界上的存在”，人的“在世”，或人的实际生存。海德格尔明确地指出，对自然物的存在的理解，只有在对人的生存的理解的基础上，才有可能；因为只有人才能够对自己的存在有所领悟、有所理解，才能把握自己生存的意义。正是在这个意义上，海德格尔才明确区分了自然物的“存在”同人的生存的“此在”，并指出人的“此在”对于把握一般“存在”的意义的“优先”的本体论地位。在他看来，肉体并不生存而是实存；相反的，作为我们自己的“此

在”，这是生存而不是实存。所以在《存在与时间》第九节里，海德格尔就曾经明确地指出了作为“此在”的两个最基本的特征。这就是说，第一，“此在”的本质，在于它是“去 自我存在”。因此，它是生存本身，它是存在的展开本身。人的存在是一种创造性的自我存在过程。“此在”去 自我存在，意味着：人在“此在”中，其自身自我实现着自己的存在。因此，在海德格尔看来，对人的“此在”来说，除了存在以外，它并没有别的什么意义。他说，人的“此在”的本质就在于它的生存性。所以，可以在存在者身上清理出的各种性质，都不是“看上去如此这般的现成存在者的现成属性”，而是对他来说总是去存在 的种种可能方式，并且仅此而已。这个存在者的一切“如此存在”，首先就是存在本身。因此，我们用Dasein这个名称来指这个存在者，并不表达他所示的是什么，像桌子、椅子、树等，而是表达存在本身。易言之，Dasein在海德格尔那里，不是指那个存在者 而是指“存在 ”；这是和桌子、椅子、树等不同的存在者的存在，是人的存在。第二 ，“此在”的存在总是我的存在 。笔者在本书第二章第二节和第三节已经对这个问题作了专门的论述，并以具体的例子作形象的表达。在这里要再次借用海德格尔关于“此在”的那种个人唯一性 ，去说明它一方面“什么都不是”。但另一方面它又必须“是某种什么”。所以，Dasein在这个意义上说，它必须以存在的这种或那种可能性的方式来出现。海德格尔说，这个存在者可以在它的存在中选择自己，获得它自己的自身；但它也可以失去自身，或者说，只是貌似 获得自身，却实质上并非真正地获得自身。所以，在这里所说的丧失自身，也构成“此在”存在的一种方式，因为只有当它就其本质而言，有可能是本真的存在者时，也就是说，有可能是拥有本己的存在者时，才谈得上它有可能失去自身，它也才有可能获得自身。就是在这个意义上，海德格尔宣称“此在”的存在的个人唯一性 。它是一种所谓的向来属我性 。这种“向来属我性”决定了它的存在的本质状态和非本质状态的上述两种模式。

在海德格尔的《存在与时间》中，海德格尔本人曾经强调“此在”作为特殊的存在者的身份对于研究“存在”的意义。他说，此在是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者状态上来看，这个存在与众不同之处，在于这个存在者为它的存在本身而存在 。所以，在这句话里，海德格尔已经很清楚地说出了作为存在者的这种此在，它本身是为存在本身而存在 。正因为如此，这种存在者的存在，才有可能展现存在本身，也才有可能和有资格以其存在方式达到存在的自我显示。接着，海德格尔又说：

> 于是，在对“此在”的这一存在理解中，就从属着这样一种含义，即这个此在在其朝着这种存在的“存在”中，具有一种“存在关系”。而这又一次说明，此在在它的存在中，无论以任何一种方式、任何一种表述，都领会 着自身。这种存在者的情况是：它的存在是随着它的存在、并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领悟本身，就是此在的存在规定 。此在作为存在者的与众不同之处，就在于它存在论地存在。[27]

在这里，他把对存在的领悟本身就是此在的存在规定 这个重点之处，讲得很清楚。“对存在的领悟本身构成了此在的存在规定”，所以，只有“此在”、只有人的此在，才体现出对于存在的领悟，才对自己的存在有所理解，因而也通过这种领悟和理解而对它自身的存在作了规定。海德格尔所说的“存在论地存在”，正是强调这种存在者对自己的存在的领悟的意义。这个重要意义在于：此在对自己的存在的领悟，本真地展示出存在的本体论结构。海德格尔接着又强调说：

> 此在这样或那样地与之相关的那个存在：总之，此在无论如何总要以某种方式与之相关的那个“存在”，我们称之为“生存”（Existenz）。这个存在者的本质规定，不能靠列举与事情相关的“什么”（Was）来进行。它的本质毋宁在于：它向来不得不去作为它本已存在的它的存在。所以，此在这个名称就被选来作为纯粹指存在的术语，用来标示这个存在者了。[28]

此在总是在从它的生存中来领会自己。也就是说，它总是从它本身的可能性来领会它自己：或者是此在自己挑选了这些可能性，或者是它陷入了这种可能性，或者是它本来就已经是在这些可能性中成长起来的。

为什么“此在”的存在总是“可能性”呢？为什么“此在”的领悟也总是在它本身的可能性中来领悟呢？又为什么“此在”的这种对自己的存在的可能性的领悟，具有对一般存在的意义的本体论的揭示作用呢？

在前面各章节及本节各段中所论述的“此在”的性质中，已经明白地宣示：“此在”的本质就在于去 自我存在。这种“去 存在”，正是表明一种朝向 存在本身的可能性。首先，它是“去 存在”，所以，它不是任何一种现成的 “存在者”。在这一点上，再一次突出海德格尔存在哲学不同于一切传统哲学的基本特征。一切传统哲学，尽管从两千多年前的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德开始，都曾经一再地提出“什么是存在？”的问题，但他们的失误正是在于从存在者的现成 存在状态入手，从而不懂得区别作为现成存在状态的“什么”与作为可能成为本真存在状态的“可能性”，陷入了对现成 存在状态的“是什么”的非存在论的分析，并误认 这种对作为客体的“是什么”的分析为本体论分析，致使传统哲学长期地耽误了对存在本身的分析。

其次，“此在”之“去 存在”，表达的是朝着“存在之自我展示”的“存在之自我创造”、“存在之自我选择”及“存在之自我决定”。就其朝着 自身的自我展示而言，它总是一种趋势，一种“将是什么”的那个“是 ”的可能性，一种正在进行、又没有完成的存在状态。它不但有别于“已成为什么”或“已是什么”的现成 存在状态，也有别于那种非实现存在自我显现的一般存在可能性。除了人的存在以外的普通事物的存在可能性，不能实现存在的自我显现，因为唯有人才能对自己的“如何存在”有所领悟，也才能在这种自我领悟中使存在的可能性本身成为存在的自我展示过程。所以，在上述所引的海德格尔的原话中，有这么一句极其重要：这

个存在者的存在“与众不同之处，在于这个存在者为它的存在本身而存在”。除了人以外，其他的存在者不懂得为它的存在本身而存在，因此，那些存在者的存在总是实现不了那个导致存在自我显现的存在自我领悟过程，因而它们最终都是以“现成的存在者”而失落，丧失掉存在本身的真正意义，不具有一般存在的本体论结构。以往一切传统哲学之执着于存在者之“什么”，也正是根源于传统哲学丧失了自己的辨别能力，把不具备“存在”意义的现成存在物确定为研究对象，而甘心于对这些客体的非存在论的知识性满足。

最后，当海德格尔强调“此在”之“去 存在”的可能性倾向时，他并不排除此在之可能失落，而毋宁是通过此在之全部可能性之选择和自我决定过程，去展示此在之存在可能性之自我领悟的本体论意义。换句话说，海德格尔并不认定此在之“去存在”，仅仅会，或必然导向本真的存在本身。海德格尔为此强调此在总是从它本身的可能性来领会自己，而这种可能性可以是“此在自己挑选了这些可能性”，也可以是“此在陷入了这些可能性”，也可能是“它本来就已经是在这些可能性成长起来的”。海德格尔还说过：“此在”可以在它的存在中选择自己，获得它自己的存在自身；也可以失去自身，或只是貌似 获得自身，但在实质上并非真正地获得自身。然而，海德格尔在这里谈及的“此在”的“这样或那样地与之相关的存在”，归根结底，是此在对之有所领悟 的那种生存状态，它从根本上不同于其他“存在者”和那些如此这般地现成 为“什么”的存在状态。而且，海德格尔强调“此在”之存在可能性包含有失去自身的危险，正好更生动地表明它的“去 存在”的那种“自我显示”性质及其亲在性。换句话说，只有强调“此在”之“去 存在”的种种可能性，包括其失落的可能性，才进一步突出“去 存在”之可能性之本真性质，并进一步突出其中自我显示的本真“存在”的原始结构以及自我领悟在选择自我存在的过程中的决定性的本体论意义。

我们在海德格尔的《存在与时间》的著作中，看到了海德格尔是如何从对作为此在的存在者的分析去展现存在的结构本身的。海德格尔说：

> 当我们标识提出存在问题这一任务时，我们曾表明：我们不仅必须确定充任首先被问及的东西的那种存在者，而且也必须要明确占有和保障正确通达这一存在者的方式。[29]

海德格尔在这里所说的“必须要明确占有和保障正确通达这一存在者的方式”，实际上就是在进一步落实他上述关于从存在者的存在中展示存在自身的思路 。所谓“要明确占有和保障正确通达这一存在者的方式”就是要强调：这个作为此在的具体存在者，他的自我存在展现过程是具有特殊的结构的。在《存在与时间》中，海德格尔明确地指出，作为此在的这个存在者的存在的自我展示过程的特殊结构，就在于它是凭借着领会解释活动 来展现自己的。所有的作为此在的存在者的存在过程，都是这个存在者的自我领会和自我解释活动，是这个存在者对它的存在过程的认识和自我展现，是这个存在者在解释过程中对自己的存在的自我领

会、自我选择和自我确定。但是，问题在于：应当如何通达这种存在者及此在呢？或者说，如何借领会解释活动来瞄准这个存在者呢？海德格尔在《存在与时间》中指出：

> 存在之领悟不仅一般地属于此在，而且它随着此在当时的存在方式本身或成形或毁败，因此，也就可以对存在之领悟作出多种解释。哲学、心理学、人类学、伦理学、政治学、诗歌、传记与历史记述一直以形形色色的方式和种种不同的规模研究着此在的行止、才能、力量、可能性与盛衰。这种种解释在生存状态上也许都是原始的。[30]

在这段话里，海德格尔已经指出了作为自我领悟和自我解释的存在者的存在，固然一般地属于此在，但是，如果对于这种领悟的理解和解释本身发生错误，也同样的会像传统的哲学、心理学、人类学、伦理学、政治学、诗歌、传记与历史记述那样，陷于失败，并在貌似 自我解释中误解存在本身。所以，问题很清楚，要理解作为此在的生存者的存在自我展现过程，固然要明白先从这个存在者对自己的存在的自我领悟和自我解释开始，但是问题正是在于如何达到自我领悟和自我解释。换句话说，要通过对存在者在此在过程中的对于存在本身的自我领悟来达到对存在本身的理解和对存在本身的结构分析，并不是随便地进行自我解释 和自我领悟。对生存论状态的分析，并不是对生存状态 上的领会，因为这种对生存状态的领会，只会重演传统科学对于各种事物的存在状态的描述，把重点转向已经现成地 成为“什么”的那些对象的存在状态。存在论的这种存在者对自己的存在的自我领悟，照海德格尔的话来说，必须是一种生存论的分析 （existenzielle Auslegung）。所以他接着说：“如果哲学认识的可能性和必然性确实得到了理解，生存状态上的解释就会要求进行生存论分析。唯当我们鲜明地依循存在问题本身制定方向，借以把此在的基本结构充分清理出来，此在分析工作至今所赢得的东西才会得到生存论上的证明。”[31] 那么什么是海德格尔所说的对于此在的生存论的分析？什么是正确的哲学上的对于此在的自我解释？如前所述，一切传统的哲学和一切所谓的科学的各个学派都是在分析“存在”。但是它们把存在的分析看作是对存在者的分析，因而走向了错误的方向。现在海德格尔强调对于存在的分析本身就是存在的自我解释。这种自我解释绝不是要重复以往的传统哲学和各门学科所遵循的那种方法。对于某存在者的存在方式的描述或分析，必须同时地成为这个存在者的自我描述和自我解释，才能构成为“此在”的存在的自我展现过程。这个此在的自我展现过程具有两面性，一方面它是自明的，因为它是此在本身的“去存在”的自我展现，也就是说，是它自身的“去 ”自我存在。从这个意义上说，这个此在的自我展现和自我理解，应该是自明的。用海德格尔的话来讲，这种存在的自我展现应该是很亲近的（am naechsten）。另一方面，不要忘记，此在的自我展现过程又是从存在论上是最远的（ontologisch am fernsten）、是最难以分析的、是最难达到其本真状态的。所以，海德格尔说，此在特有的存在机制（如果把它领会为属于此在的“范畴”结构），对此在始终蔽而不露，其根据恰恰就在于此在在存在者暨存在论上的优先地位。此在在存在者状态上离它自

己“最近”，在存在论上最远，但在存在论上却并不陌生。[32] 这句话就是把此在在存在者状态上的自我展现的上述两面性作了最深刻的概括。此在在存在论上的这种存在的自我展现过程，由于一方面是它自身的最亲近的自我展现，是它自身领会的最深刻、最亲切的那种自我展现过程，所以它并不是什么玄而又玄的、不可达、不可说的状态，而是可以直接地加以领会、体验和表达出来的。但另一方面，作为生存论上的自我解释过程，它在存在论意义上，又是最远的，也就是说，是被层层遮掩和隐蔽的，是蔽而不露的。作为存在论，也就是说要把存在者在他亲在过程中的一切体会真正地表达出来，并通过这个表达解释“存在”作为“存在”的本真结构，需要有一个对于存在本身的真正理解作为前提。这就是为什么海德格尔一再指出以往的传统哲学、心理学、人类学等等学科的迷失方向。它们虽然试图就人的存在作自我解释，试图去展现存在的结构，但由于他们对于存在论理解的错误，而走向了相反的方向、走向了越来越远离存在本身的结构的方向中去，以致最终未能揭示那个“蔽而不露”的真正存在本身而走上了迷途。

为了正确地从存在者的此在的分析去达到对存在本身的存在论的论述，照海德格尔的上述观点看来，必须首先把作为存在者的“此在”在他现实的自我展现中去加以分析。所以，海德格尔说：

> 我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式，必须能使这种存在者可以在其自身从其自身显示出来。也就是说，这类方式应当像此在首先与通常（Zunaechst und Zumeist）所是的那样显示这个存在者，应当在此在的通常的日常生活（Alltaeglichkeit）中显示这个存在者。[33]

这句话非常重要。这句话就是前面所说的存在者的存在自身自我显现的亲在性 。也就是说，他是在这个此在的首先与通常所是的那样 显示他的存在的。这个所谓“首先与通常所示的那样”，就是海德格尔在那句话的后半段所说的，“应当在此在的通常的日常生活中显示这个存在者”。这个日常生活的结构，就是“此在”在世的那种“亲在”的结构。任何“此在”的存在，一定是“在世”的。关于这个道理，在前面许多地方都已经作了明确的交代。在这里再一次提出来，是为了要说明从存在者的自我存在的展开过程出发，只能 通过对“此在”的“在世”过程的生存论分析，才能达到对于存在自身的存在论的分析。这种对于此在的在世结构，也就是说，对于存在者在日常生活中的在世过程的分析，构成了从存在者的此在到存在者的存在论的分析的最重要的中间环节，它表现了海德格尔的存在主义对存在的在世结构的充分的重视，把它看作是分析存在者的亲在结构的重要基础。但是，另一方面，不要以为从日常生活的在世结构分析开始，就意味着对于此在日常生活结构的任意的或偶然的结构分析。如前所述，以往的所有对于存在者的存在的分析和自我解释的错误，就在于不明白：这种对于此在的日常生活结构的分析并非单纯地归结为对于日常生活所提供出来的东西的一种任意的或偶然的结构的分析。把此在的在世结构同它在日常生活中的任意的或偶然的存在结构加以混淆，就会重蹈以往传统哲学之覆辙而走上迷途，达不到对存在

本身的分析。因此海德格尔特别强调："我们就日常生活提供出来的东西不应是某些任意的偶然的结构，而应是本质的结构；无论实际上的此在处于何种存在方式，这些结构都应保持其为规定着此在存在的结构。"[34] 他所说的"应保持其为规定着此在存在的结构"指的就是要抓住此在在世的日常生活中所显示的本质的结构 ，应该排除那些任意的和偶然的结构。要达到这点，就必须要充分成熟地运用现象学的自我显现的方法。从现象学的角度来说，日常生活的此在的本质结构，固然是可以自我显现的，但其自我显现的方式正是在于它自身从蔽而不露到自我揭示和自我敞露的过程。换句话说，唯其是被掩饰，才有必要和有可能使其自我显现。那么又怎么样把握此在的这种本质结构？如前所述，就是要顺着此在的在世的本质结构，去进行存在论的分析。所以，海德格尔便以现象学的方法，集中地展示了这个此在的在世的本质结构。在海德格尔看来，这个此在的在世的本质结构，是在时间性中展开的。所以，海德格尔说：

> 作为我们称为此在的这种存在者的存在之意义，时间性将被展示出来。我们将把暂先展示的此在诸结构作为时间性的诸样式重新加以阐释；时间性之为此在存在的意义这一证明也由这一解释得到检验。[35]

在这段话里，海德格尔就给我们指出了从此在的在世的日常生活结构通向 此在的存在自身的分析的必由之路；也就是通过现象学的方法，展示出那个原来被掩蔽的此在的本真结构，即它的时间性的结构。所以他又说："在未经言明地领会着和解释着存在这样的东西之际，此在所由出发之域就是时间。我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。必须这样本然地理解时间。为了让人能够洞见到这一层，我们须得原始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在，并从这一时间性出发解说时间之为存在之领域的境域 。"[36] 一提到时间，便由出现一个如何摆脱传统哲学所走过的错误的道路的问题。时间作为存在的在世的本真结构，在以往的传统哲学中并不是没有人认识到。问题是在于对时间本身的分析，在以往的传统哲学中，也是受到了他们对存在的误解而走向迷途。所以，海德格尔说，要特别注意传统的时间概念中的误解之点，并从中吸取教训，从而真正地去把握时间的本真结构。只有从对时间的本真结构的分析，才能去把握此在的存在自身的展现过程。所以海德格尔强调："从沉淀在传统时间概念之中的时间解释着眼，就可以明白看到这种对时间的通俗领悟；而自亚里士多德直到柏格森，这种传统时间概念不绝如缕。"[37] 海德格尔接着警告说：在进行对于此在的时间性的分析的时候，必须要警惕着同对于时间的通俗领悟划清界限。历来传统的哲学的通俗的时间概念的错误，就在于把时间看作是一种存在者状态 上的标准，借此来区分存在者的种种不同领域。正如海德格尔所说："人们把'时间性的'存在者（自然进程与历史事件）和'非时间的'存在者（空间关系与数学关系）划分开来。人们习惯于把道出命题的'时间性的'过程，同命题的'无时间的'意义区别开来。再者，人们发现在'时间性的'存在者与'超时间的'永恒者之间有一条'鸿沟'，人们试图为两者搭桥。在这里，'有时间的'向来说的只是存在'在时间中的'，而这

个规定本身当然也够晦暗的。”[38] 在这里，海德格尔严厉地批判了传统哲学和传统科学的世界观，他们把时间同空间区分开来，并把时间看作是存在者的某种领域的一种结构，并在时间性与超时间的两种存在者之间划一条鸿沟，然后又想要在这鸿沟之间搭一座连接着两者的桥梁。但是，从存在主义的观点看来，对此在的存在本真结构的时间性分析，与上述传统哲学和传统科学的通俗时间概念，毫无共同之处。所以，海德格尔强调说："与此相反，在解答存在的意义问题的地基上，应该可以显示出：一切存在论问题的中心都植根于正确看出了的和正确解说了的时间现象以及它如何植根于这种时间现象 。”[39] 在这里，问题的关键就在于把时间看作是存在的种种样式和种种衍生物（die verschiedenen Modi und Derivate von Sein）的样式化过程和衍化过程，并不是像传统通俗概念所说的某种存在者 在时间中的存在。而且也正如海德格尔所说："与'时间性的东西'那样一种'在时间中'的存在者不同，'非时间的东西'与'超时间的东西'，并非仅以某种褫夺方式才是'时间性的'；这里的'时间性的'，具有积极的意义，诚然这种意义还有待澄清。”[40] 在《存在与时间》这本书中，海德格尔就是在清理了从存在者的此在的自我展现过程中所遇到的种种障碍之后，逐步地进入到对存在者自身的自我显现过程。这个自我显现过程，就是他反复说的那种要从此在的时间性结构开始分析。所以，他明确地说："此在的存在在时间性中发现其意义。”[41] 整个的《存在与时间》，在论述了存在者的此在的在世结构的日常生活性及其时间性以后，开始集中地分析此在的时间性结构中的存在意义的自我展现。而在他看来，"此在"在存在自身的自我展现中的时间性结构，首先和主要的表现在"烦恼"（die Sorge）之中。海德格尔在《存在与时间》一书中提出了这样一个极为深刻的问题："此在的存在就是烦恼。从这一结果能够连续前进到这一结构整体的源始统一的问题吗？”[42] 接着，海德格尔又说："我们曾经主张烦恼就是此在机制的结构整体的整体性。然而我们不曾在阐释之初就放弃了把此在作为收入眼帘的可能性吗？日常生活却恰恰是生与死'之间'的存在。如果生存规定着此在之存在，而生存的本质则是由'能在'参与组建起来的，那么，只要此在生存，此在就必定以'能在'的方式，向来尚不是 某种东西。由生存构成其本质的存在者，本质上就对抗着把它作为整体存在者的可能性。”[43] 接着他说："于是就出现一项任务：把此在作为整体置于先有之中。这却意味着：首先还得把这一存在者的能整体存在当作问题提出来。只要此在存在，在此在中就有某种它所能是、所将是的东西悬欠着。而'终结'本身就属于这种悬欠。在世的'终结'就是死亡。这一属于'能在'也就是说属于生存的终结，界定着、规定着'此在'的向来就可能的整体性。只有获得了一种在存在论上足够充分的死亡概念，也就是说，生存论 的死亡概念，才可能把此在在死亡中的'向终结存在'、从而也就是这一存在者的'整体存在'，纳入对可能的'整体存在 '的讨论。但按照此在的方式，死亡只在一种生存状态上的向死亡存在 之中才存在 。这一存在的生存论结构表明自身为'能整体存在'的存在论机制。整体的生存着的此在从而可以被带入生存论的先行具有。”[44] 在这里，海德格尔为了从对于存在者的此在的分析出发，去达到存在本身的自我显现，进一步从存在者的此在的日常生活的分析，进入到对于此在的生存的本真结构

的分析，也就是达到对于此在的生存论的时间性结构的本质的分析。而对于时间性结构的本质的分析，就意味着要对‘此在’在‘在世’过程中所面临的种种‘烦恼’的问题进行本真的分析。把此在的在世作为一个完整性的存在的结构去分析，把这样一个完整的存在性结构 放在时间的本真结构中去解剖，就使我们有可能把“烦恼”放在此在机制的结构的整体性中去分析。海德格尔就是这样通过在日常生活中所表现的生死之间的生存整体结构的展示，达到对于在时间中的存在本真结构的自我显现过程。

在上述论证中，值得注意的是，海德格尔一再强调：第一，同以往的传统的流俗的时间概念划清界限，因为这种庸俗的时间概念之要害，就在于将时间仅看作是区分存在者 的不同领域的“一种存在论的或毋宁说存在者 状态上的标准”（als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden）。[45] 第二，为了在“时间性”中发现“此在”的“存在”的意义，必须把时间当作此在机制的完整整体，也就是说，将此在在过去、现在和未来的时间性整体结构中去考察，并势必将“此在”放在生与死之间的整体结构中去考察。

在上述的第一个重点问题中，海德格尔为了抑制传统流俗的时间观念，深入地将时间性之为此在的存在意义的基础同时间之为“存在者状态上的标准”加以区别开来。流俗的传统时间观念总是把世界上的各个存在者 看作是在时间上和空间上都各具特殊境域的现成事物。因此，“时间性”被归结为“在计时中所经历的那些变动着的时间”。这样一来，时间成了各个具体的存在者 的存在形式，某种同存在本身 毫无内在联系的存在者状态 。原本与存在本身 源始地并始终一贯地隐含着存在意义 的时间，被流俗时间概念分离成各个具体存在物的存在状态的外在标志。

在上述的第二个重点问题中，海德格尔强调作为“此在”的存在意义之基础的“时间性”之完整结构。这一方面要求我们以崭新的存在主义观点看待历史性，另一方面又要求我们将死亡看作是“此在”之“能在”，并由此将“生与死”整体地放置在时间性结构去考察。只有正确地把握“历史性”作为“此在自身的历事的存在法相”（Geschichlichkeit als die Seinsverfassung des“Geschehens”des Daseins als solchen）[46] ，并由此将“此在”看作是人们称之为“历史”的那个东西之前、并决定着“历史”的基础（在《存在与时间》的第七十三节中，海德格尔更具体地论述“此在”与“历史”的关系）；只有将“生与死”看作是“此在”之“能在”的整体结构，并将死亡看作是最终的一种“能在”，才能正确地把握海德格尔的时间性观念，并从中发现“烦恼”作为“此在”的基本时间性结构的存在论意义。所以，海德格尔强调从“此在”入手达到“存在”自身的自我显现，必须分析时间性。这也就是为什么海德格尔要把他的存在论的第一部分，以《存在与时间》作为书名加以发表。海德格尔说：“此在原始的存在论上的生存状态的根据乃是时间性 。只有从时间性出发，烦恼这种此在之存在的区别勾连的结构整体性（die gegliederte Strukturganzheit des Seins des Daseins als Sorge）才能从生存论上得到理解。”[47]

为了具体地展开“此在”的存在的状态，并从“此在”的存在的自我展现过程去论证“存在”，海德格尔在《存在与时间》中用大量的篇幅论证了“此在”是“可能的整体存在”与“向死亡存在”的结构。在此基础上，他又分别地分析一种“本真能在”的“此在”式的见证，某种“绝断状态”以及“此在”的“本真整体能在”与“时间性”作为“烦恼”的存在论意义。在《存在与时间》的第六十五节“时间性之为烦恼的存在论意义”中，海德格尔实际上已经对从“此在”的自我存在到“存在”的自我展现的论证作了总结，从而使他获得了他所要追求的那个存在哲学的基本目标，即从“存在”自身得出的存在论的分析，真正地奠定了“存在作为存在”的存在论理论体系的基础。

所有这一切，都只是海德格尔的存在本体论双向论证的一部分，但却是他的双向论证整体的基础部分。从20世纪30年代以后，海德格尔就进一步从当时已经得到改造的形而上学的角度，去重新探索从存在本身去展现“存在”的可能性的问题。这就是海德格尔的存在本体论的双向论证的第二部分。为了论述的方便起见，笔者将在以下第四节和第五节分别专述海德格尔对形而上学的改造和对语言的研究，借此更全面地说明和补充他的存在本体论双向论证。

第四节　对形而上学的改造

海德格尔对于存在本体论的“双向论证”，如前所述，势必导向对传统形而上学的批判和改造。传统形而上学，虽然自亚里士多德开始，即已将形而上学本身界定为“对于存在作为存在的研究”的科学（A science which investigates Being as Being）[48]，但是，正如海德格尔在《存在与时间》的导论中所已经指出的，自柏拉图和亚里士多德之后，“存在作为存在”的问题，作为实际探索的专门课题，早已“无人问津”了。海德格尔还说：“不特如此。根据希腊人对‘存在’的最初阐释，逐渐形成了一个教条，它不仅宣称追问存在的意义是多余的，而且还认可了对这个问题的耽搁。人们说，‘存在’是最普遍最空洞的概念。所以它本身就反对任何下定义的企图。而且这个最普遍并因而是不可定义的概念也并不需要任何定义，每个人都不断用到它，并且也已经懂得他一向用它来指什么。于是，那个始终使古代哲学思想不得安宁的晦蔽物竟变成了具有昭如白日的自明性的东西，乃至于谁要是仍然追问存在的意义，就会被指责为在方法上有所失误。”[49]

全部的问题就在于：作为哲学的基本课题的“存在”，并不是“存在者”的“种”（Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden），但它又关涉到每一存在者。因此，须在更高处寻求存在的“普遍性”。存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切可能的具有存在者方式的规定性之外。“存在”地地道道是超越（Sein ist das transcendens schlechthin）……现象学的真理（存在的展开状态）乃是超越的真理 。[50]

一切传统哲学之错误，在于放弃现象学而采取知识论的“主客体一致”的真理模式去探索“存在”，致使“存在”本身被搁在一边而转向对“存在”者的研究。

实际上，任何形而上学的探究，只要回归到现象学研究，便会自然地回归到对“存在作为存在”的本真的本体论研究。这就是海德格尔的存在本体论双向论证的实质——从“此在”到“存在”，还是从“存在”自身的自我显示到“存在自身”的本体论探究——都是现象学研究的必然途径。从本质上讲，存在论与现象学并不是相互分离的两门哲学派别；相反，它们都只是按对象和处理方式（nach Gegenstand und Behandlungsart）两方面去描述哲学本身和显示形而上学的可能性。

海德格尔的学生伽达默尔在他的《真理与方法》的著作中，高度评价海德格尔的存在哲学对于重建形而上学的重要意义。

> 海德格尔最后称之为“转向”（Kehre）的东西，并不是先验反思运动中的一种新的旋转……海德格尔作为使命向自己提出的对“存

在”问题的重新探索，其实意味着他在现象学“实证主义”中又认识到了形而上学不能解决的基本问题 。[51]

在这里，有两点值得注意。第一，从20世纪初开始，西方哲学经过了对形而上学的不断的批判，特别是从新康德主义到逻辑实证主义对形而上学的批判，经过狄尔泰等人的历史诠释学的批判，经过生活哲学，特别是尼采主义对形而上学的批判，又经过从舍勒到普列斯纳（Helmuth Plessner）的哲学人类学的重建以及在这重建中对形而上学的批判，使得传统的形而上学无处容身。正是在这样一个气氛下，以现象学方法论为基础的存在主义，特别是海德格尔的存在主义，才有可能和有兴趣重新探讨建构一个新的形而上学的问题。因此，这里所说的形而上学的探讨已经完全同传统形而上学的概念区分开来。这里所说的形而上学，更确切地说，从海德格尔的存在主义的角度所说的形而上学，指的是要从存在本身的自我展现去论述存在论的问题，这是第一点。第二点，海德格尔在20世纪30年代以后，注重从存在自身的自我展现去论述存在论的问题。这样的一个思路的出现，同海德格尔对于现象学的深入理解是分不开的。经过了从《存在与时间》到20世纪30年代的发展，海德格尔对现象论所说的“自我显示”以及在“说”中自我显示的意义，有了深入的认识。因而，他也对人的语言的存在论的意义有了进一步的了解。因此，在这个意义上说，从存在论的分析，从存在本身的自我展现去论证存在论的问题，也是同海德格尔对于语言与存在的内在结构的认识相关联的。换句话说，从存在本身的自我展现去论证存在论的问题，是同语言的自我展现去说明存在的本真结构，具有相辅相成的意义。本节只限于说明海德格尔在20世纪30年代的思想“转向”及其对于存在的自我展现的存在论分析的部分，而把海德格尔对于语言与存在的内在结构的分析，放在第五节去专门论述。

海德格尔本来就很清楚地说过，现象学的道路，就其本性而言，是一种“自身澄明”的过程。所谓“自身澄明”，在海德格尔那里，包含着任它自身自我显示的意思。而自我显示就是要驱除掩盖着其本来面目的那些种种假象。所以，“自我显示”劈头遇到的第一个问题，是要除掉隐蔽着其自身的那些假象。其次，这种自我显现既然是要除掉隐蔽着其自身的那些现象，就是意味着一种超越 ，就是要使其自身超越出那些隐蔽着其自身的现象，达到自我显现。驱除、隐蔽和自我超越便成为现象学的自我显现的两个不可分的意义。

在海德格尔那里，存在的“自我显现”，就是要让存在自身亲自地“说”出它之所以存在的机制，让存在者自身“说”出它如何在时间性的本真结构中去“亲在”。存在者自身在其存在过程中在时间性的本真结构中去亲在，就意味着存在本身的自我显现。

前面所说的“以存在本身的自我展开”来揭示一个存在者的此在的本真的存在结构，就是这个此在的存在者的自我显现过程，也就是它的“说”的过程。这就好像海德格尔在《存在与时间》中所论述的如下情况：

> 现象学描述的方法上的意义就是解释。此在现象学的λοδοζ（logos）具有诠释的性质。通过诠释，存在的本真意义与此在本己存在的基本结构，就向居于此在本身的存在之领悟宣告 出来。此在的现象学就是诠释学（Hermeneutik）……它是生存的生存论状态的分析工作——从哲学上来领会这重意义是首要意义。[52]

所谓此在的现象学就是诠释学，指的是要由存在者在此在过程中“本原地、直觉地把捉和解说现象，这是同偶然地、直接地，不经思索地‘观看’（unbedachte Schauen）的幼稚粗陋 相对立的”[53] 。这种所谓本原的、直觉地把捉和解说现象，就是指存在者在“此在”过程中的“说”的过程。因此，此在的存在自身的自我展现，就是存在者在此在过程中自我言说的过程。海德格尔说：

> 在“说”这种符合语法的言谈中，把话题所及的存在者从其掩蔽状态拿出来，让人把它当作无蔽的（als Unverborgenes）东西来看，也就是说，揭示 话题所及的存在者。同样，“假在”（das Falschsein）说的是遮蔽 这一意义上的欺骗，（以让人来看的方式）把某种东西放到某种东西之前，从而却使这样东西作为它所不是 的东西呈现出来。[54]

所以海德格尔所说的“从存在本身的自我展现来揭示存在者的存在本真结构”，指的恰恰就是通过这个存在者在此在过程中的“说”的过程来实现，达到“存在”通过其自身来自我显现的目的。从这个意义上说，海德格尔所说的两种关于存在分析的思路，也就是前面所提到的关于存在的论证的两条思路，实际上是从存在论和现象学两个方面来论述。此在的生存论分析的优先地位，从存在论的角度来说，乃是从此在的分析入门去展示此在自身，是一种基础的存在论 。从现象学的角度来说，这种此在的存在的自我展开过程，就是存在本身的自我显现，就是存在本身的“说”出来，也就是存在的诠释学。从现象学的角度，直接地和原始地让存在自身进行自我显现，之所以必须通过存在者在“此在”过程中的“说”出来的途径，就是因为此在的存在过程本身，是在“说”的过程中去体验和领会它自己的“亲在”，去展现存在本身的结构。这种由此在通过“说”去体验自己的“亲自存在”，就是存在的自我展现过程。这就是“此在”的原始生存状态，一种本真的和直接的存在的自我展现。

伽达默尔正确地指出：“此在是关系到其存在。此在首先是通过存在领悟（Seinsverstaendnis）而与其他存在者相区别，这些论点正如在《存在与时间》中所表现的，它们并不构成某个先验探究必须以之为出发点的最终的基础。它们讲到的是一个完全不同的基础，只有这个基础才使所有‘存在领悟’得以可能，这个基础就是：有一个‘此’（Da），一种‘在’的澄明（eine Lichtung im Sein），也就是说，一种存在者和存在的区分。这个指向这一基本事实，即指向‘有’这个问题（dass es das“gibt”hinwendet），虽然本身就是一个探究存在的问题，但是在所有迄今探究存在者的问题里必然从未想到的一种方向上，被形而上学所

提出的探究存在的问题所掩盖和隐蔽了。”[55]

海德格尔在《什么是形而上学？》一文[56] 中，开宗明义第一句话就说：“‘什么是形而上学？’——这个问题唤起关于谈论形而上学的期望。但我们对它放弃掉。我们以透彻地探讨一个确定的形而上学的问题而取代它。这样一来，我们看起来就直接地置身于形而上学之中。唯其如此，我们才为形而上学设法获得由其自身自我显现的真正可能性。”[57]

海德格尔在这里谈到的那个“确定的形而上学问题”，正是“‘此在’以隐蔽的‘恐惧’为基础，对于‘无’的‘入迷性’（Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst）”[58] 。海德格尔认为：“此在”作为一种特殊的“存在者”，由于时时刻刻立足于一种尚未敞露的“恐惧”之上，总是具有对于“无”的内执性或入迷性；但这种“入迷性”并非坏事；恰巧相反，“此在”对于“无”的入迷性，是驱使“此在”提升到“整体性”的真正动力；这是一种真正的“超越”。形而上学必须探究这种“超越”。

所以，海德格尔说：“我们对于‘无’提出的那些问题必使我们带回到形而上学自身。”[59] 因为早在古希腊时期，“形而上学”一词，就已包含“超越”的意思。所以，“形而上学”，就其本义而言，本来就是指存在者自身在其整体中的“超越”。

形而上学，从现象学的“超越”的观点来看，应该是对于“存在者”自身的超越的发问；同时又是为了在其整体中把握“存在者”、而使“存在者”自身返回到“无”的展示过程。海德格尔明确地指出：“在对于‘无’的问题中，发生着存在者从存在者作为存在者向其整体的那种超越。这个问题因而证实为一个‘形而上学’的问题。”[60]

海德格尔为了批判形而上学，尖锐地指出：被形而上学“遗忘”的“存在”问题的实质，是他们几乎都无法正确地从现象学的方法论，去展示作为“无”的“存在自我展示”的真正的形而上学意义。在这一点上，伽达默尔也将问题的实质，作了很精辟的论述。

伽达默尔指出：“海德格尔曾经因为‘无’的问题在西方思想所造成的本体论困境而揭示了本质性的‘存在的遗忘’（Seinsvergessenheit）。这种‘存在的遗忘’自希腊形而上学之后统治了西方思想。由于海德格尔把探究存在的问题同时地证明为探究‘无’的问题（Indem er die Frage nach dem Sein zugleich als die Frage nach dem Nichts aufweist），从而他把形而上学的开端和结尾联结起来。探究存在的问题可以从探究‘无’的问题那里提出来，这一点就预先设定了形而上学所拒绝的‘无’的问题。”[61]

因此，在海德格尔那里，当探讨“存在”的“自我显现”的本体论问题，通过现象学方法而导致形而上学对“无”的探究的时候，海德格尔主

要是要表示两个重要的观点：第一 ，以往一切传统形而上学对“存在”的遗忘，在实质上是对“无”的存在论问题的回避，而这也就注定了传统形而上学的走向灭亡的结局。传统形而上学的历史正是它的否定性结局的自我展现，也是真正的存在本体论的“无”的本真结构的一个卓越的历史证明。如果翻开海德格尔的《存在与时间》导论第八节，对照海德格尔在那里设想的存在本体论结构，我们不难看出海德格尔何以要在原定的存在本体论的第二部分中编排对康德、笛卡尔和亚里士多德的本体论的批判和“解析”（Destruktion）。“解析”一词，更准确的含义，应是“摧毁”。海德格尔之后的“后结构主义”者，如法国的德里达和福柯等人，从海德格尔之“摧毁”（Destruktion）一词得益匪浅，导致了20世纪70年代后对传统形而上学的“解构”风潮（参见本书第七章第一、二节）。海德格尔对以往传统形而上学历史的批判，构成了“存在自身”自我显现的一个重要组成部分。

第二 ，让存在自身本真地自我展示，就意味着一种“无”的形而上学的自我澄明，也就是说，表明“存在自身”的自我显示必定会导致关于“无”的崭新的形而上学的创建。但是，关于“无”的存在本体论，由于这次是建立在“存在自身”的自我显示的现象学的基础之上，所以，这个新的关于“无”的存在本体论，除了宣告传统形而上学的彻底失败以外，还同时地揭示了存在自我显示的本真结构。

传统形而上学，由于放弃了现象学，无法理解探究“存在”的问题必须“从探究无的问题那里提出来”，所以，正如伽达默尔所说：“这一点就预先设定了形而上学所拒绝的‘无’的问题。”在海德格尔以前，对此有深刻理解的哲学家，唯有尼采一个人了。尼采在批判形而上学时也尖锐地提出了“遗忘”的问题，点到了问题的要害所在。尼采指出：时间使记忆现象视为人类有限历史性存在的一个本质特征。遗忘实际上属于记忆和回忆。遗忘不仅是一种脱落和缺乏，而且也是精神的一种生命条件（eine Lebensbedingung des Geistes）。[62] 过去的形而上学的错误就在于把存在的自我展现，歪曲成存在者的外在和间接的显现过程。因而它总是把存在看作是脱离其自身的自我显现的现成的“什么”。传统的形而上学之所以走向这条迷途，是因为它看不到此在在存在过程中的自我显现，看不到它的“说”的过程总是在时间性的结构中完成；而所谓时间性的结构，又被传统形而上学说成是外在存在过程的那种和这种存在者的过去、现在和将来的延续性，因而完全脱离了存在自身在“说”的过程中的时间性的自我展现。既然传统的形而上学看不到“此在”在存在过程中的时间结构的展现，也不愿考察作为自己的亲在的自我表演的此在的本真的时间性结构，它也就看不到这种时间性结构中的“能在”的唯一的否定性形式，即“无”的存在方式。从现象学的角度来看，一切的“此在”的存在的自我显现，在“说”的过程中，只能说出它已经 在的那种状态，也就是说，说出已经过去和已经被否定的那种在的状态。任何一个存在者的在的过程的“说”，永远都不是在的过程中存在自身的当下即是的现地的说，这是存在的本真结构的悲剧。也就是说，存在的过程无论如何亲近和直接，都无法实现在“存在”中“说”的机制，因为在“说”的当时，实际上也就已经“存在在那儿”了，“存在”也就成为“说”的过去，“存

在”也因此变成了“无”了。一切“存在”在“说”中自我展现的时候，都一定是已经过去的结构。所以，通过“说”的过程而自我显现的存在，只能具有存在的否定意义，只能展现存在的否定性 结构。这个重要的发现，揭示了传统形而上学和传统科学走向存在者的结构分析的根本原因。一切传统的形而上学，为了要在存在者的存在中找到肯定的结构，势必要跳出存在者自身的此在过程而到一个存在者的现成结构中去分析。殊不知这样一种跳跃，就是对存在的本真结构本身的忽视。换句话说，传统形而上学的悲剧就在于：它想要摆脱存在的否定结构，自以为达到了对于存在的肯定结构。但实际上，形而上学走向了它的反面。它所说的存在的肯定结构，恰恰不是存在的本真结构。一切传统形而上学不敢面对存在的否定结构，从而走上了形而上学自我否定的可悲的结局。现在，海德格尔通过对于存在的生存论的分析和对于现象学的应用，终于达到了存在自身的自我显现的目的，也及时揭示了存在自身的本真结构，即其作为“无”的否定性结构。值得注意的是，海德格尔达到存在的否定性的本真结构的途径，是通过他对此在的本真的时间性的分析以后完成的。这就显示了在第三节起头所提及的海德格尔关于存在分析的前后两条思路，是一个完整的整体。没有前者就没有后者；没有后者也就不可能补全前者。没有人这个具体的作为能思 和能自我言说 的存在者，即作为能自我领悟和自我表达的“能在”的存在者，在其“此在”过程中，通过其在由生至死的完整性时间性结构的自我否定，没有“此在”在时间性结构中显示出其“是所不是”的自我否定性、并借此而显示出其“不是”的状态，就达不到对存在自身的自我展现。反过来，没有通过存在的自我展现的现象学的方法，也不可能进一步补全对存在本身的存在论论证，因为后者恰恰显示了这种存在论论证具有自我否定性的自我显现过程。

海德格尔的形而上学的存在论，其重要意义在于发现了形而上学本身的否定性，而这种形而上学的自我否定是在存在的自我否定中得到论证的。换句话说，形而上学的自我否定性，一方面反证了传统形而上学之不可能性及其荒谬性；另一方面，又证实了作为否定性的存在本体论之可能性，也证实了否定性的存在本体论是唯一可能存在的真正形而上学，是亚里士多德原初所向往的“研究存在作为存在的”那种本来意义上的形而上学。因此，正确地理解存在的“无”的性质及它的否定的性质，就是把握海德格尔的存在论的形而上学命题和论证的重要的问题，也是区分海德格尔的形而上学和传统的形而上学的一个重要分水岭。海德格尔曾经说过：“询问存在者的问题已经开端，询问非存在者及询问‘无’的问题也就随之而出，这种对‘无’的询问，并不仅仅是一种表面的伴随现象，就其广度和深度及其原始性而言，都足以使此一‘问’比询问存在者的问题毫不逊色。对‘无’进行发问的方式，足以成为对存在者发问的标志。”[63]

由此可知，通过对于存在的自我显示过程而达到对存在的“无”的本质的询问和探究，构成了海德格尔的关于“存在”的新型的形而上学的一个重要的内容和课题。而这个新型的关于“存在”的形而上学，始终都是与对于“存在”的“无”的结构的分析和对于存在的“此在”的时间性结构的分析同时进行、并内在地相互连接的。

我们说海德格尔关于“存在”的形而上学，指的是他的形而上学原本就是在探讨“存在”本身；只不过它是在两个前提下进行，即：一方面从存在者的此在的时间性分析开始，另一方面又通过存在本身的自我显现过程，使“存在”本身在其亲临其境的“说”的过程中去展示出来。以上两者的结合，达到了对存在的本质本身的自我否定和自我克服，达到了现象学所要求的那种“超越的真理”，从而达到形而上学的终止，达到了形而上学本身的自我否定，起点与终点的真正重合。这就不难看出，海德格尔为什么将“此在”的存在论分析，一方面看作是基础的存在论 ，另一方面又否定 这种“此在”的存在论分析的基础的地位。[64]

总的来讲，海德格尔对“此在”的分析，作为“存在”问题的一种基础本体论，以及这个“存在”本体论本身在其自我展示过程中的自我否定，构成为“存在”本体论本真结构，也是存在分析过程中的不可避免的现象学论证所要求的结果。两者实际上是连贯起来的。所以海德格尔说：“存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切可能的具有存在者方式的规定性之外。存在地地道道是超越 。此在存在的超越性是一种与众不同的超越性，因为最激进的个体化 的可能性与必然性就在‘此在’存在的超越性之中。存在这种超越 的一切开展，都是超越的 认识。现象学的真理（存在的展开状态） 乃是超越的真理 。……哲学是普遍的现象学存在论；它是从此在的诠释学出发的，而此在的诠释学作为生存的分析工作，则把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出 且向之归 的地方。”[65] 把哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出 且向之归 的地方上，具有重要的意义，它把上述海德格尔关于“存在”的两条表面相反 的思路，在一个关于“存在”的哲学形而上学中连贯在一起。

由此可见，海德格尔的新型的关于存在的形而上学，它不同于传统的形而上学之处，就在于这种形而上学就是存在自身的自我显现，一方面是“存在”在“此在”的现实的和生存结构中的自我展现，另一方面又是“存在”自身的现象学的自我论说的过程。这是存在的本真结构的自我展现，它是对于掩蔽这种本真结构的一切现象的“超越”。这种“超越”只能是一种反思，一种此在的自我反思过程。所以，简略地说，海德格尔的形而上学，就是一种存在的自我反思 过程，是存在者在存在过程中的思 的过程。由于这个“思”的过程必须要通过“说”而说 出来，所以“思”的过程，也就成为“说”的过程。换句话说，“存在”的“思”的过程，一方面是“存在”通过存在者在“此在”中的自我显现，来达到基础存在论的论证；另一方面，存在自身在自我显现过程中，又以其自身的自我言说，达到“思”其自身的目的，完成对于“此在”的时间性结构的否定，显示出“存在”的“无”的形而上学形态。

海德格尔在考察形而上学研究“无”的历史之后，强调指出，只有真正贯彻现象学的方法，使“存在”自身显现出它的意义，才能正确地把握“存在”作为“无”的形而上学本质，才能真正解决存在与“无”的相互关系及其超越性。所有这一切，就是形而上学的本质问题。

以往的传统形而上学，总是“存在者”与“无”对立起来，脱离“存在”自身去探讨“存在者”与“无”的相互关系，因而把“无”当作“存在者”的“否定”（als Verneinung des eigentlich Seienden）。[66] 与此相反，海德格尔的现象学的形而上学研究方法，使他认为，“‘无’并非‘存在者’的不确定的对立，而是在其中揭示着其自身对于存在者的存在的隶属性。”[67]

黑格尔在他的《逻辑学》第一卷中说：“纯存在与纯无因而是同一的”（Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe）[69] ，这句话本来并没有错。但黑格尔却把这两个同一的东西，统统归属于他的“思想”概念，并把它们分别看作是“非规定性”（Unbestimmtheit）和“非间接性”（Unmittelbarkeit）。在海德格尔看来，“存在”与“无”之同一性，在于：“存在自身终将是在本质之中，而且，存在只能是在‘此在’之入迷于‘无’的‘超越’之中才显现出来。”[69]

为了说明海德格尔的上述关于“存在的形而上学”的思路的一贯性，他在给理查德森（W.J.Richardson）所写的一封信中说：

> 您所区分的海德格尔I和海德格尔II，唯有在一直坚持如下前提下才是可以成立的，这个前提就是：只有从海德格尔I所思出的东西出发，才能够通达海德格尔II即将去思的东西；而海德格尔I又唯有被包括在海德格尔II中，才成为可能。[70]

海德格尔在这里所说的“海德格尔I”和“海德格尔II”，是指理查德森在其著作中对发生“转向”前后的海德格尔的称呼。[71] 这个“转向”意味着海德格尔的研究重点和思路从“此在”到“存在”转变为从“存在”到“存在者”的方向上去。

但海德格尔并不同意理查德森把“海德格尔I”与“海德格尔II”加以区别，而是强调其前后两条思路方向的连贯性和一致性。海德格尔尤其强调他的前后两条思路同现象学方法的同一性及作为哲学形而上学探索的唯一可能性。现象学和形而上学探究的一致性，要求将前后两条思路同时地看作是“存在”自身在哲学理论上的自我显现和现象学方法贯彻的过程。

所以，海德格尔本身在展示“存在”的本质的过程中所经历的那种思想历程，也就成为存在自身的自我显现的过程。海德格尔自己对“存在”的“思”的过程，同存在自身以现象学方式而自我言说和自我显现的过程，不仅不是相互分离，而且甚至是一致的和同一的。这里所说的“思路”，不论是海德格尔自身的思想的展开或者是存在自身的自我显现，都不是通常意义上所理解的那种在庸俗时空中延伸着的道路；毋宁说，这是一个不断行进的过程，而每一步行走过程，就是对于其思维起点的自我否定；思想到达之时，就是对其自身的自我否定之点，而思想对其自身自我否定之点，即是“存在”的自我显现之处。“思”与“存在”终于在存在哲学关于“存在”与“无”的形而上学探究中，达到了统一。这样一

来，“存在”也就终于在“思”中回归到它的真正的寓所。这是把“存在”的根本问题作为形而上学的否定意义进行自我展现过程同“思想”的展开过程视为同一的一种哲学。存在的自我展现过程和人对于存在的“思”的过程，既然都是一种自我否定，两者当然都不可能在一种自称为清高的形而上学理论中找到它的应有的位置。存在的否定过程，思的自我否定过程，只能在此在的“在”的过程中去体会和自我显现。它们绝不能在一种形而上学的体系中固定下来和表现出来。所有的形而上学，在这个意义上说，只能作为“在”的自我否定和思想的自我否定而存在。

第五节　语言与存在

上一节已经提到：存在的自我显现过程，一方面要通过此在的生存论的分析，另一方面又要通过“存在”自身在“说”的过程中去自我展开。这后一部分所涉及的“存在”自身的自我展开，显示了海德格尔把“存在”同与人的语言的自我展示相联系的重要观点。早在1927年海德格尔写《存在与时间》的时候，已经很明确地提出了这样一个关于存在与语言的相互关系的重要思想，而且把这样一个重要观点，看作是他否定传统形而上学、并达到“存在”的自我显现的一种现象学方法的展示过程。到了20世纪30年代以后，海德格尔在探索形而上学的重建道路的过程中，进一步着重于从语言的自我展示过程，去解剖存在的自我显现的机制，从而达到了把“存在”的自我显现归结为“语言”的自我显现这样一个重要的结论，达到了“语言是存在的家”的重要结论。从那以后的近二十多年的研究中，海德格尔始终都把语言看作是他的研究重点。因此，透彻地说明存在与语言的关系，将是全面理解海德格尔存在主义观点的一个关键。在这里，主要的是要抓住两个重点：第一 ，是把语言的自我展示或自我论说的过程，看成是存在的自我显现过程。这是海德格尔在《存在与时间》中的存在主义命题的进一步展开。第二 ，“语言”作为“存在的家”的展开的过程，表明了语言与人的存在之间的密切联系，也表明了语言和人作为一个具有思想能力的存在者的存在的内在关系。所以，在海德格尔那里，研究语言的问题，从一开始就同研究“存在”的问题以及研究“人”的“存在”的问题密切地联系在一起。海德格尔曾经明确地指出：当我们从“此在”的分析入手，去探究“存在”本身的问题的时候，我们马上就发现：“此在”的“存在”本真地表现为三个重要的形态：一个是领悟或理解，第二个是所谓现身情态，第三个就是语言的“说”。因此，海德格尔从一开始就明确指出，通过对于此在的自我存在的分析，迎面涌出的关于存在自身的自我显现的过程，就表现为此在的“领悟”、“现身情态”和“言说”这三个基本状态。海德格尔因此把这三个状态说成为最原初的生存状态 ，是“此在在世”现身领悟的一种勾划或谋划。语言就这样，从一开始，就作为此在的一个不可分的内在的自我显示的三大环节之一，早在《存在与时间》中就被予以重视。后来，随着对存在问题的探究，海德格尔越来越清楚地意识到：存在的自我展示，就是语言的自我论说的过程。所以，他在《通向语言的途中》一书中明确地说：“对语言和存在的思考，从很早开始，就规定了我的思想道路。”[72]

语言与存在的内在的联系，用更生动的话表达出来，就是：人的存在是通过他的此在的自我展现来实现的。因此，在这个意义上说，此在成为存在的入门和起点。但人的此在的自我展现，又必须通过在“存在”的过程中的“说”的过程来进行。因此，在这个意义上，又可以说：人成为语言的信使和承担者；人的存在是语言的自我存在的一个生动的场所。语言的自我论说过程，正是体现在人的此在的自我展现过程中；此在的自我展现过程，又是通过语言自身在存在中的自我论说，而获得了

它的本真的意义。

海德格尔在《存在与时间》发表之后，对于存在与语言的关系以及对语言本身的研究，集中在他于1957年发表的《通向语言的途中》一书中。这本书收集了他自1927年至20世纪50年代中期关于语言问题的研究论文，从历史发展的线索，呈现了海德格尔研究语言的历程，也表现了他对语言的观点的演变状况。在这本论文集中，海德格尔对“存在”的追问，从对“此在”的分析，逐步地转向与“存在”本身密切相关的语言；而在对于“语言”的研究中，他又通过对“诗的语言”这个“纯粹语言”的分析，以及通过对于古希腊思想家的概念的分析，揭示出“存在”与“语言”的息息相关的本体论结构，达到了通过语言的自我展示实现“存在”的自我展示的目的。

首先，值得注意的是，海德格尔选择了艺术作品的语言作为分析语言的入门。艺术作品的语言，不同于他在《存在与时间》中所分析的“言谈”、“谈话”及“闲话”。在《存在与时间》中所研究的这些“话”，都是通过“此在”的“在世”显现出来的。艺术作品中的语言，则是以文字或以作品的形态凝固下来的“话”，是作为作品结构而同其作者分离出来的一种有独立的生命力和独立意义的“存在”。

作品本来就是作为一种“存在”呈现在我们面前。但是，作为“存在”的作品，是以作品的语言的形式呈现在我们面前的。换句话说，作为“存在”的作品，是通过作品语言本身的“存在化”而存在的。

作品语言的存在化，即作为存在的作品语言的自我显现，具有特殊的本体论结构，不同于采取“话语”形式而自我显现的“此在”本体论结构。

其次，根据海德格尔存在主义的观点，语言的功能不可只被视为一种纯粹向“他者”沟通讯息的工具。语言本身是有生命的，语言并非只是告诉我们说话者的意含。语言本身也在说话。这也就是说，语言所说的，不只是作为某主体的存在者的表达，更重要的，是语言本身在自我言说。海德格尔也提到，探讨语言的本质，不是意味着寻求语言所基于其上的“另外的事物”。语言的本质不在语言之外；语言的本质在语言本身。所以，根据海德格尔的现象学说法，语言并非仅在指涉外界的事物，语言是一种作为语言的存在的自我展示。

语言既然是一种作为存在的自我展示，因此我们对于语言的了解并不是要了解说话者，而是了解语言在向我们展示什么，即语言自己在说什么？也由于语言的这种自我展示的功能，使得一切的文学作品被赋予了活泼生动的特质。不仅如此，而且，语言是不能被简单地视为一种“沟通”或了解“他在”的工具；因为要完全了解作为“他在”的“此在”是不可能的；“他在”只有作为一种“此在”的自我展示才是可理解的。语言的功能若只是用来了解“他在”，那么，这种功能未免太狭隘且隐含着不明确性。

海德格尔指出："语言就其本质而言并不是一个有机体的表示，也不是一个生命体的表达（Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Aeusserung eines Organismus，auch nicht Ausdruck eines Lebenswesens）。语言也不能从它的符号性质来理解它自身，甚至也不能从其意义特征去正确地考量它的本质。语言是存在自身的既澄明又掩蔽的到达（Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst）。"[73] 语言既然是"存在自身"的自我澄明却又隐蔽的"到达"，按照现象学的方法论，为了揭示这个存在自身的自我显现，就必须让语言自己去自我表达其存在本质和真理，让语言作为存在自身去自我言说，让语言自身在自我揭示中敞露出来，"到达"或"涌现"在这个生活世界之中。

为了从语言本身探讨语言的本质，海德格尔曾经引用了哈曼（Johann Georg Hamann，1730-1803）致赫尔德（Johann Gottfried Herder，1744-1803）的一封信的一段话：

> 即使同德谟斯甸（Demosthene，公元前384-322，古希腊政治家和演说家）一样能说会道，我也不能比三次重复同一句话而找到更好的表达方式；这句话就是：理性就是言语，即"逻各斯"。这就是我啃也啃不完、并使我累垮的那根软而又韧的骨头。剩下的一切对我来说，还是摸不到底的深渊；我一直在等待着那拿着这无底深渊钥匙的启示录天使（Apokalypse；本为《新约》约翰启示录篇名。后人以此名借喻一切晦涩难懂的文字）。[74]

海德格尔在引用了哈曼信中那段话之后说：

> 对于哈曼来说，所谓无底的深渊就是由于"理性是言语"。当哈曼试图说及什么是理性时，他就诉诸语言。他那朝向理性观看的视线坠入了无底的深渊。这无底的深渊是否仅仅是由于"理性存在于语言中"？还是由于语言自身本来就是深渊？我们往往是在找不到底的时候讲起"深渊"的。而在这个时候，我们感到没有底基，因而我们去寻找这个底基旨在找到一个坚实的底基。但我们现在并不询问什么是理性；我们从一开始就关心着言语，也正因为这样，才把以下奇特的成语看作我们的引路人；这句成语是："语言就是语言，语言之为语言是由于语言。"这句成语不把我们导向语言基于其上的某种其他事物。这句成语也丝毫没有告诉我们，语言本身是否成为其他事物的基础。"语言就是语言"这句话，使我们被悬挂在无底的深渊之上；同样地，只要我们有耐心地不使我们自己远离这句成语所说及的事情，我们也同样被悬挂在那深渊之上。[75]

在上面的这一段话中，海德格尔反复强调的是：语言就是语言；语言本身，既非语言之外之他物，使语言成为语言，语言之为语言才使我们处于无底的深渊之上。语言本身的强大威力及其价值，就在于能为我们人类的思维、精神活动以及一切属于人类属性的因素，提供一个永无边际、永无终止线的无限广阔的维宇。它既无底基，又无"他物"的限

制，它就是不受一般存在物的时空限制的“存在”本身。

海德格尔并不满足于上述见解。他进一步说：

> 语言就是：语言。言语是惟妙惟肖的、富有表现力的。如果我们自认走向这个成语所说的那个深渊，我们并不会在一个突然陡峭的虚空深渊中丧生。我们倒是被向上抛，而唯有其高度本身才能启开一个深度。这个高度，这个深度，都双双贯彻到底地测量着一个地方。我们究竟能不能被引入这个地方，以便找到我们人类能自我展现之寓所？[76]

海德格尔这段话比上一段话更富有深度；或毋宁说：这句话简直使我们在语言这个无底的深渊面前顿时领悟——原来语言是如此浩瀚无际，以致使我们无论多少次重复说“它是无限的”这句话，也永远不会使我们感到我们自己是在重复，也不会感到我们因此而接近了语言的边际，或者使我们因此而停步不前。“语言就是语言”这句话本身是无底的深渊；同样地，说“语言就是语言这句话本身是无底的深渊”本身也是无底的深渊。深渊的深渊本来就没有底，因此，与其说我们被抛入那无底洞，不如说，我们被向上抛到那同样无限的高度！“存在”回归到了自己的真正寓所，就是在这个无底无高的奇妙无比、纵深无尽的寓所中，我们人类找到了自己的真正的“家”，真正的“寓所”！福兮人间！深哉美哉、思在其中，乐在其中，永无止境！

海德格尔关于语言的上述精辟思想是一切诠释学由以出发的理论基础，也是他的存在本体论的一个组成部分。由此出发，海德格尔一方面批判了通常给予“讲话”的三种功能（即“表达”、“讲话是为人类活动而服务的”、“讲话是为人指明现实与非现实”）的传统观点；另一方面，分析了宗教神学关于人的言语起源于神（海德格尔尤其指出《新约》中圣约翰关于“动词”〔das Verbe〕起源于神的启示），关于语言同时既有概念性、逻辑性，又有想象性、象征性的观点；最后，海德格尔终于指明了研究语言的唯一方法和唯一论题，即语言的“存在”本身。如果说，以往一切关于语言的研究都始终停留在表面现象的话，那么，唯有揭示语言的“存在之为存在”才能使我们人类领会到语言这个无底的深渊的无限性及其与人的“思”、“存在”的神秘关系。海德格尔说：言语就是讲出来的那些话，然而，它到底讲些什么？这样一种“讲”究竟在何处？它难道不是在它过去讲过的那个地方？谁不知正是在那个地方，讲话已经完成。但是，在那些被讲起的地方，讲话并未停息。在那些被讲起的地方，讲话仍在隐藏中。在那些被讲起的地方，言语集中着它继续自身发展的那个作风——而这种继续发展又是以它自身作为出发点的。这就是说，它的发展的永恒性乃是它的存在。[77]

海德格尔终于追溯到语言的“存在”本身，作为他思索语言问题的出发点和归宿点。在这里，海德格尔探索语言存在的中介物，乃是诗歌。在他看来，要研究语言的存在本身，必须从纯粹语言入手；而诗歌就是“纯粹的语言”；或确切地说，“处于纯粹状态的被讲出来的言语就是诗

歌”。当然，海德格尔并不是指任何一首诗歌都有资格被评为“讲过的纯粹言语”。作为“讲出来的纯粹语言”的诗歌，应该是这样一首诗：当我们依据言语本身怎样讲而思想的那一瞬间，这首诗就像言语的自我展示那样地思想着并奔向我们。海德格尔选择了瑞士诗人格奥尔格·特拉克尔（Georg Trakl，1887-1914）的一首题为《一个冬天的夜晚》的诗歌。这位诗人曾因痛恨尘世间罪孽泛滥而在诗中像喷泉一样地发泄其愤世嫉俗之情。他终于因癫狂而自杀，彻底地与这个世界诀别。请看他的这首诗：

一个冬天的夜晚

正当雪花临窗

教堂晚钟长久回响。

千家万户摆好餐桌

家庭供应丰盛得当。

不只一个人还在旅程

经茫茫道途终临家门。

金果硕硕神恩之树，

屹立大地郁郁葱葱。

游子安详入室，

心情之哀痛使门槛顿时僵直。

一道金光闪耀

餐桌上摆设着面包和美酒。

这首诗的第二段和第三段的原稿，在诗人于1913年12月13日致卡尔·克劳斯（Karl Kraus，1874-1936）的信中，是以下述形式草拟出来的：

他那充满恩惠之伤痕

靠甜蜜爱情来治疗。

人生的那么平凡的风暴啊

静悄悄地，在同天使们搏斗之后

在受尽煎熬中，为神恩之温柔所战胜

无声息地面临神所奉献的面包美酒。

这首由三段文字组成的诗是成功的。不论是内容和形式，都表现了高度的机智性，但在诗文中，有几行异乎寻常，其势如异军突起，高屋建瓴，且让我们回味：

金果硕硕神恩之树

屹立大地郁郁葱葱。

心情之哀痛使门槛顿时僵直。

前两句话，犹如把我们带回到天地之间，领会着由造物主之恩典所涌现的天地万物之昭昭然富有生机及其“存在”的意义。至于那第三句末的“顿时僵直”四个字，就好像门槛受染于“心情哀痛”而受惊一般。这三句诗文不仅异采闪烁，而且提供给读者以鉴赏不尽之美景，其绚丽灿烂非一次分析可以描述。这美丽的图景增强了诗的诱惑力，也使这首诗的美的结构更加完善。

特拉克尔的这首诗所描述的，是一个冬天的夜晚。第一段所告诉我们的，是发生在外面的事情；天下着雪，教堂的晚钟敲响了。外面发生的一切正在我们所居住的寓所边上轻轻擦过——天上掉下来的雪花飘落在窗上，像外来的游客在窗外探头探脑，又像轻风那样默默地擦过窗上的玻璃，并毫无留意地飞飘而去。屋外日月星辰的运转和四时的变迁，连同那擦窗而过的雪片，在向我们显示“存在”的“在世”中的紧迫的时间结构。在屋里，一切都准备好了，井然有序，餐桌上摆好食品盘碗。

诗的第二段产生了对照差异感——远离着那些已在餐桌边就座的人们，有些人仍在旅途上，异化在他乡，在茫然道途中。然而，从这些可能包含艰险历程的道途中，也可把游子带回那温暖的家门。这首诗在这里宁愿称为“神恩之树”。

诗的第三段把游子从外面的茫茫大道引回家中，并使之在神恩金光突闪的瞬间跨过门槛。家家户户以及餐桌上摆列的酒食都变成为神殿和圣餐。

如果按照几千年来分析诗文的习惯以及依照所谓“言语不过是表达手段”的论断，我们当然仍旧可以对这首诗进行更具体和更深入的分析。但是，我们现在感兴趣的，恰巧不是这些。因为人的言语并不只是表达方式和表达思想感情，而且它本身也同样是人的一种行为 。言语是说出来的话，它本身就是在向我们讲话。当我们说话的时候，实际上是指那向我们讲话的言语。言语本身在讲，向我们讲。当我们讲话的时候，实际上是“讲话”在向我们讲话。“讲话”向我们讲什么呢？它所讲的，正是“存在”自身在向我们显示其内在的意义，而“讲话”的讲话，也就成为“讲

话”自身的“存在化”。正是对这种“讲话”存在化的分析，构成“存在”自我显示的重要途径。为了说明这一点，我们再在诗歌中寻找那讲话的言语。

如前所述，诗歌是纯粹形式的讲话的言语。在我们面前的这首诗，对我们来说，“其作者是谁”的问题已降到次要地位了。也就是说，当我们读或听这首诗的时候，我们只“听到”那诗文在对我们“讲”话，把我们的注意力和思想感情，从这个地方转到另一个地方，又从另一个地方引入其他境界。这首题名为《一个冬天的夜晚》的诗歌所描述的是一个冬天的夜晚。我们盼望这首诗给我们描画出一个类似真实的冬天夜晚。但实际上，这首诗永远不会给我们“制造出”一个“真实的冬天夜晚”。大家知道，诗歌之成为诗歌，就在于它有诗意。而且，只要有诗意，就同时带有描述性。

任何一位诗人在写诗的时候，总是想象那些可能存在的事物，并使之呈现得栩栩如生。诗歌作出来之后，它就向我们联想起它所描绘的那些事物。所以，在诗歌的言语中所突出表现的，是诗文式的想象。诗歌所谈及的，当然是诗人所讲过的。但同时，为了以语言的真正本来面目理解诗歌语言的本质，我们必须摆脱惯常只把语言当“表达手段”的观念的束缚。以这首诗为例，这首诗显然在向我们讲话。那讲话的“它”是谁？是诗歌中的言语，还是诗歌的作者？我们并不打算否认“人”在“讲话”。但问题在于：人是在怎样精确的范围内讲话的？什么是“讲话”？诗曰：

正当雪花临窗

教堂晚钟长久回响。

这显然是“讲话”——它讲的是下雪；然后，天黑降临大地，晚钟“当、当”敲响，雪片不声不响地擦过窗户。就是在这样的黄昏降雪的一片沉闷气氛中，时间更加显得缓慢悠长。正因为这样，天天在严谨的时间界限中敲响的晚钟，延续得更长久些。这首诗给我们带来的图景，是它的诗文在讲话中唤起的境界和情意。诗文在讲话时，实际上是在叫唤、在呼喊；这叫唤又确实把它要叫唤的一切都召来了。这一召唤可以一直延伸到那些没有被叫唤过的一切地方，延伸到那本来不存在的被叫唤者之所在。

但是，这里又包含了另一层意思：把某个事物、某个因素叫唤过来，这叫唤就必须在叫唤前预先叫唤那被叫唤者。向什么地方、什么方向叫唤呢？向遥远的地方，在那被叫唤者存在之处，在它还不存在之时，叫唤它出来，使之“向着”召唤之处而存在！

然而，这个召唤并不把真实的因素从它所在之地“连根拔来”；上述两句诗不会把雪窗、冬夜、钟声真正地呈现在读者面前。叫唤永远是叫唤自身。叫唤就是叫唤，它所叫唤的是在叫唤中来来去去；叫唤所叫唤

的，与其说是那摸得着、看得见的实物，不如说叫唤它自己。所以，在诗歌中呈现的，是在叫唤中被召唤的东西和情景。诗歌中所叫唤的，是没有在我们面前真实出现的那些被叫出来的情景。而且，在这叫唤中，也包含着被叫唤的某个处所。这个处所，是供被召来的事物，在那空缺的心灵中占据着那个供它栖身之所。那被叫唤者随叫唤而转动，作为这样或那样的事物，向人们靠拢、走来，呈现出人所看到的那些事物和那些样子，呈现它们之“存在化”本身。

那下着的雪把人引入那夜幕徐徐覆盖的茫茫天穹，那教堂的晚钟又把人当作必死的“存在”面对着那永恒之神。房屋和餐桌则把必死的人同土地连接在一起。通过言语的召唤，上述四个因素：天与地、必死的人和永恒的神，构成一个整体，相互关联着。四个因素，招之即现，现则相联，互通一体于听者的心目之中。诗的语言的这种“召唤”功能，从其效果而言，具有很大的伸缩性，其中就其可容纳的空间而言，从宏观方面，可以大到无限的天际；而从微观方面，则可以小到极其集中的程度，以致使人想象到那原子核式的微观结构，其范围不管怎样小，怎样狭窄，其密度无论怎样大，都仍然可以无限地容纳新的因子。人的诗的言语，在“召唤”某一因素的同时，也同样为人们提供足够使这些因素在其中和其外紧缩的伸展的“余地”。这个“余地”就是各种版本的解释所以可能存在的“空间”。言语的这一特点，重复地说，就是既能“召唤”言语所指的那些因素，又能同时设计出供这些因素在听者和读者心目中任凭其本身而驰骋的“虚空”。

在上述所引的诗句中，当我们深入具体分析诗句的内容和含义时，诗歌的作者已经不成为重要的因素了。我们越深入分析诗句的范围的含义，越把诗的“作者”的名字抛在脑后。事实上，被诗句“召唤”而来的因素及其内容，并不一定是“作者”给我们的，而是那诗句的言语本身“讲”出来的。这些诗句固然是某位作者写出来的，但这些诗句一旦写出来，它们就是作为“言语”在向听者和读者“讲话”。是这些言语，而不是作者去“召唤”那些呈现于听众心目中的因素。这些言语成为“讲话者”本身。

而且，诗中的言语也成为存在本身，成为“虚无”本身。这个道理是很清楚的。言语的“召唤”功能，体现了言语作为“存在”的极大的伸缩可能性。当言语“召唤”某些事物的时候，它同时也为该事物的展现提供了一切必要的条件；也就是说，为被召唤的事物的“存在”提供条件。

在上述引用的诗句中，举例来说，“雪花临窗”这四个字，当它们传到听众耳中时，听众心目中所出现的，不仅是雪片降至窗前之情景，也同时想起窗前雪片之外的茫茫雪景，甚至想起这些雪片的来源——天。多少个多情伤感的人，望到窗前雪片之后产生了一连串感慨和冥想！如果不是语言启示了听众或读者，同样的现实的窗前雪景，也可以勾起重重心思和联想，但是，第一，这种心思和联想都是以语言的形式在联想者心中展示和延伸；第二，这种心思比起诗句所掀起的重重心思要简单得多。而且，这些心思一旦发展为复杂结构和形式，其本身就在实际上

演变成“诗”，或者说，演变成诗的前奏曲。诗歌并不一定是“诗人”的垄断物；许多普通人有时也可以创造出诗句，只是诗句没有采取完美的形式。诗歌的言语，作为“纯粹的言语”，其“召唤的功能”具有本体论的“存在”的意义。

另一方面，我们还需看到，“言语”本身也能召唤言语；如此在言语之间的相互连续的召唤，可以无限地循环下去。以致在宏观和微观两个方面无止境地展开。如前所述，在言语的虚空中存在的可能性是无限大和无限小。一个“雪”字，当在诗中出现时，可以使读者和听者联想起何等不同的“雪”及其周在情况。有多少人读到同一首诗的“雪”字，其想象中的“雪”就有同样多的区别性！而且，即使是同一个人所遇到的“雪”字，在不同场合、不同情景时，也可以产生出不同的“雪”。在这里，还要突出地指出中国语言的特殊的召唤功能。中国文字具有不同于西方文字的特殊点，这就是每个中国字的独立性和完整性。中国文字的这一特点，使中国语言中的每一个字、每一种音、每一种写法，就足够召唤出许多完整的、独立的意义。

诗句中的言语，不仅可以“召唤”各种事物和人物，而且还能提供与这些事物和人物相联系的一切空间，提供无限的“虚空”；同时，也可以召唤另一组合的言语，为这些相关联的言语提供其伸展的“虚空”。由此可见，诗歌中的言语所提供的虚空也是一种“虚空的虚空”。这就是说，在这些言语的虚空中，还包含着在其中所召唤的其他相关的言语的虚空，而那些被召唤的言语又再包含着更新的、可被召唤的言语的虚空。所以，言语中的“虚空的虚空”是一个连续循环的无限层次化的空间，足够容纳一切应召而来的事物。

海德格尔认为，在瑞士诗人特拉克尔的上述《一个冬天的夜晚》的诗歌中，临窗雪花把人们都带到茫茫黑夜的天空底下；而那敲响的教堂晚钟则成为神的使者，把人们带领到严尊的神面前。正如前面所分析的那样，天与地、人与神，成了相互连成一体的、不可分割的统一体“单位”。就在这个单位中，“居住”着天、地、人与神。海德格尔把这四个因素相居的寓所用“四方场所”（Das Geviert，原义为“四方形”、“正方形”或“四方形的场地”等）这个词来表达。他给这个德语词赋予了新的意义。Ge-作为前缀表现了把viert（四）结合在一起的能力。这个“四方场所”就是一种“事物之成为—事物”（Das Dingen der Dinge）的所在，是事物自我显示乃至事物自身的存在之所在。因此，这也就是所谓“世界”。

海德格尔指出，在给事物命名的时候，它们都是被“召唤”的；而且，它们是在“事物之成为—事物”中被召唤而来的。这些事物，作为“这些事物本身”，在其展示过程中，开启了一个“世界”——在这“世界”中，每个事物各得其所，并每时每刻地成为其本身在当时当地所呈现的那个事物的样子。各种事物在展示其本身之“成为—事物”的同时，也出现在这个世界上。换句话说，各种事物之“问世”或“降世”，是与其本身展示“成为—事物”的过程同时进行的。海德格尔是用austragen这个德语动

词来表达事物的“问世”。

实际上，austragen具有“澄清到底”、“坚持到底”或“支持到最大限度”等意义。但在这里，海德格尔通过这个字所要“说”的，是事物作为事物自身展示开来而“降世”，出现在这个世界上。其间，不存在“因”与“果”的任何关系；而毋宁说，是世界本身自我展示，作为事物之成为事物之存在场所而出现在我们面前。在古德语中，“问世”（austragen）也用bern或baeren来表示；在现代德语中的gebaeren就是从bern或baeren变来的。动词gebaeren，是“生育”、“分娩”或“产生”的意思。与此有关的Gebaerde则表示“举止”、“表情”和“姿态”，所以，事物之“问世”，实际上就是以其特有的姿态展示其“成为事物”的那个样态。这种“成为事物”之展示过程，是事物自身的“存在”，是事物的一种“举止”，是既没有原因，也没有结果——它就是它自身；它自身就是“存在”在那里的那个“存在”。

在上述诗句中，第一段话是召唤事物之成为事物；也就是说，那些诗句召唤事物呈现在那里。所以，第一段话只是召唤事物；而在召唤事物的同时，也招呼“世界”。海德格尔用的原文表达更深刻的含义，他说：“Die Dinge be-dingen die Sterblichen.”关于这句话中的动词be-dingen（有“制约”、“决定”、“引起”等意义），海德格尔有意地用“-”符号把be与dingen稍加分隔开，表示其特殊用义在于“赋予”。也就是说，赋予某种事物以某种性质；或者“使之成为事物”的意思。海德格尔1958年5月11日在维也纳剧院举办的节日演出会上，发表了题为《诗与思想——论斯特凡·乔治的诗“语词”》的演说。在这篇题为《语词》的演说词中，海德格尔用“-”的符号横置于几个动词中，出现了：be-stimmen，be-gruenden，be-fremden等新词。在这些词中，be-表示“赋予”和“给予”的意思：

be-stimmen，另一个确定性赋予恰如其分的语调；

be-gruenden，提供基础；

be-fremden，使成为异己……等等。

所以，在海德格尔的那句话：Die Dinge be-dingen die Streblichen中，be-dingen不是“限定”，而是“赋予事物以其固有的性质”的意思。根据这些意思，海德格尔认为，《一个冬天的夜晚》中的第一段所要表现的是：各种事物准时地到达世间，访问尘世间的人们，并由于这种“访问”，才出现了“世界”。第一段诗句的真正意义在于：它们在“讲话”时，同时也把事物“召来”。

与第一段相比，第二段的诗句采取完全不同的方式来“讲话”。其不同点在于：第二段话在“召唤”的同时，从一开始就指向人：

不止一个人还在旅程……

这就是说，诗句并不是“召”一切人，也不是“召”第一段所提的“千家万户”中的人们；而是“召”那些正在茫茫道途中的人们——这些人是正处于“忍受死亡”过程的人。这些人“忍受死亡”（das Sterben）的过程就好像走向死亡的旅途一样。海德格尔分析到此时，如此说道：

> 在死亡中积蓄着存在的最高阶段的隐退。死亡已经把一切死提前了。凡在旅途中的人，都必须首先越过其经历的茫茫道途而回到家中，并来到餐桌前，这不仅是首先为了他们自身，而是恰巧为了那些“千家万户”——因为这“千家万户”的人们只以为：他们只要待在家中并坐在餐桌前，就是生活得很舒适，供应丰盛得当，优哉游哉生活于世界上。[78]

在海德格尔的《关于人道主义的信》中，当海德格尔论及德国诗人荷尔德林（Friedrich Hoelderlin，1770-1843）的《怀念》（Andenken）这部作品的诗词时，也谈到了“语言”、“存在”、“死亡”、“世界命运”及“无家可归感”（Heimatlosigkeit）等作为“此在”在其“在世”过程中的各种生存形式。海德格尔说：

> 无家可归感成为一种世界命运。围绕这个问题，有必要从存在的历史的角度去思考这种命运。马克思从黑格尔的最基本和最有意义的观点中所启发得来的，有关人的“异化”的思想，归根结底就在于它触及近代人的无家可归的失落感的根源上。……[79]

第二段诗的头三句所“召唤”的是“不只一个还在旅程”的人，并把他们放置在“家门”和“茫茫道途”上。显然，这“茫茫道途”和“家门”还只构成“世界”的一部分。但在第二段的第三、四句话中，突然出现了完全不同的事物：

金果硕硕神恩之树

屹立大地郁郁葱葱

神恩之树显然植根于和生长于大地上。但是，树木之茂盛也同时靠天的恩德。在这里，诗句还显然“召唤”着树的成长过程——群花盛开和生气勃勃。天与地对树的成长的促进作用相互交叉地呈现出来。因此，诗句称之为“神恩之树”。树上盛开的鲜花使普通的果实幸运地获得了神恩和珍贵无比的“自由”。到此为止，天与地、神与人相互交叉成一个单位，成为一个“世界”。“世界”一词，到了这个阶段，已不单纯是形而上学的概念，也不是所谓“自然”和“历史”的世俗化了的世界，同样也不是《圣经》上所说的“创世”的现实化，而是作为一个整体的“现世”本身，即“现在展现的”那个世界本身。

海德格尔通过上述诗句的分析，把我们“召来”了我们所面对的“现世”——这种现世不同于形而上学的“世界”概念，也不同于神学的“创世”，而是由天、地、人、神具体地结合的那个呈现 于世的世界——这是“存在”的具体呈现场所，是言语给我们“召唤”来的。

海德格尔接着分析诗的这一段中有关天与地的用词。就在第三和第四诗文中，原句“金果硕硕神恩之树”是以“金”起头的，为了恰当地理解“金”字，让我们回味一下品达（Pindar，518-438 B.C.）的抒情诗《科林斯地峡竞技会颂》（Isthmiques）。在这首抒情诗中，这位古希腊诗人把“金”称为，περιω ' σιουπα ' υτωυ，意思是：金光闪闪光芒为一切随着它的出现而存在的其他事物提供“寓所”——什么是“金”？金是那种能以其闪耀光芒为一切周在事物提供“场所”的东西。“金”的可贵之处在于：它的金光带来了围绕着它的一切事物所赖以生存的“虚空”，即场所。

从对于“金”的上述解释，海德格尔认为，一切“召唤”都是从远处召来事物、并把这个召唤本身同时引导到最远处。海德格尔用“hin und her”表示“远去又远来”的意思。词的召唤具有这种双向的展示功能。因此，可以产生立体的、多维的、来去无限的效果。这就是说，召唤可以把事物呈现于现世，同时又在它召唤之一闪光中为事物提供存在的场所。海德格尔讲到这里，便说：“世界使事物展现。事物：世界的范围。世界：事物的恩典。”

海德格尔对“金”字的上述理解，变成为对言语的“召唤”功能的一般性理解。所以，在海德格尔看来，如果说诗的第一段嘱咐“事物”前来显示于世，那么，第二段则嘱咐“世界”前来为事物提供“恩典”。最后，诗的第三段嘱咐“场所”为“事物”和“世界”的到来提供其显示的“寓所”。因此，这个“场所”成为事物和世界和谐地相处的条件。正因为这样，第三段起于下面一句别有风格的诗句：

游子安详入室……

在这里，“安详”成了主调而为全诗定调。这“安详”之突然出现在“门槛”上具有重要的意义。在海德格尔看来，作者虽然没有说明游子之心疼从何处来，但在下一句“心情之哀痛使门槛顿时僵直”，使“疼痛”同“过去”相联。因为“僵直”一词是诗中唯一以过去式形式出现的动词。但是，这个过去式的“僵直”只是“召唤”那曾经发生过的事物。

诗人的成功还在于：他把僵化的场所选定在“门槛”上——因为门槛既是门的两边框架的支持点，也是“里面”和“外面”的真正分界线，是两者的交叉点。海德格尔认为，在门槛的那条结实的横木上，可以承受从外面进来和从里面出去的一切事物的“嘱托”，可以经受从它上面越过的一切事物的压力，可以凝结一切从它上面越过的事物“喜、怒、哀、乐”的“情绪”。因此，那门槛是一个象征，是一个分水岭。诗人很恰当地使用着“门槛”这个词，作为在读者面前出现的“世界”的历史转折点，也成为“存在”于这个“世界”的人们的“处世”情绪的凝结点。

“门槛”两个字在诗中的这个地方出现，恰如其分地“道”出了天与地、人与神相互交叉的真正意义：在天底下过着悲苦生活的、疲惫不堪的人们，经历了“异化”的奔波过程之后，仍有希望在跨进门槛而返回自

己的存在的“寓所”的那一瞬间，将一切苦痛，在神恩之金光闪耀感化下，顿时化为“物化”的门槛，迎面见到的，却是丰盛的佳肴美酒。

但是，在海德格尔看来：为了使“夹于两者之间”坚持到底，必须有韧性和坚持性，即坚固性。门槛，作为“两者间”的支持者，是坚硬的。因此，“哀痛”在那里使门槛僵化。但哀痛刚刚不多不少地变成为石头般的哀痛，并且它还没有硬得变成门槛，并没有凝结成门槛。哀痛乃是门槛中的哀痛——它作为哀痛而持续着。[80]

但是，“哀痛”究竟是什么呢？诗歌中的“哀痛”一词给我们带来什么呢？海德格尔说：

> 哀痛使心碎。哀痛就是痛苦和碎裂。但它并不碎裂成散状的碎布片。哀痛当然是破碎。它进行区分；它把事物区别开来。但正因为这样，它同时又把一切都朝它自身拉来，把一切集中于自身。

因此，“哀痛”就是聚集在一起的“区别”，是碎裂和集中的焦点——它像基线那样，突然地打开空间，把那些保持一定距离而相互间隔的事物，作为一个集合体而加以标记。总之，“哀痛”是破碎的集合，是聚集的破碎的集合体。在这个意义上说：“哀痛就是区别。”所以，“心情之哀痛使门槛顿时僵直”这一诗句，“召”来了“区别”。

但是，这是什么样的“区别”？海德格尔说，“这一诗句召来‘两者间’的那个区别点，但它恰巧又是集合点”。

接着，在诗的最后两句中说：

一道金光闪耀，

餐桌上摆设着面包和美酒。

那道金光闪耀，恰巧闪在那“哀痛”之上，闪在支承着哀痛的门槛上。这也就是说，哀痛使“世界”在其展示中获得了解放，使“世界”成为真正的世界，“还世界以其本来的面目”。面包美酒，本是天与地的“果实”，是“神”奉献给“人”的。

所以，诗的第三段把“世界”和“事物”召到其深处，召到它们本身的最深部；而把它们归属到一起的是“哀痛”。

从以上的分析看出，那“召唤”世界和事物的“召唤”，就是真正意义上的“命令”。这个命令就是“讲话”的展示本身。“讲话”是在那讲过的话中而展示的，也就是在诗歌中展示。所以说，诗歌就是“讲话”的“讲话”。言语就是讲话中的讲。“讲话”在讲话中召来世界和事物——而这是在区别的“两者间”把它们召来的。这里所说的“两者间”，就是“门槛”——它是“外面”与“里面”的一个分界线，它就是“两者间”。

关于海德格尔所说的“区别”，与普通德语中的“区别”有所区别。在普通德语中，“区别”就是Differenz，原出于拉丁文Differentia，原意是表示一种在两者间有差别的“性质”；或者表示在事物之间的相异“关系”。法国著名思想家蒙田（Michel Eyquem de Montaigne，1533-1592）在他的《论文集》（Essais）中说：“在我们与我们自己之间也存在着像我们与其他人之间那样的不同点。”[80] 蒙田所说的“不同点”，就是“差异”或“区别”。但在这里，蒙田已经用“区别”这个词表达出比普通人所说的“区别”更深刻得多的意义。海德格尔所说的Differenz，则是有本体论意义的“区别”。关于本体论意义上的“区别”，海德格尔在《论言语》中，在分析特拉克尔的诗时，是从“世界”和“事物”的区别关系谈起的。

特拉克尔的诗的前两段，是“讲话”对“事物”和“世界”的两种“召唤”过程的同一体——“讲话”在把“事物”叫唤到“世界”中来的同时，也把“世界”召唤到“事物”中间。这两种“召唤”是有差别的，但又是不可分割的。更确切地说，两种召唤并不单纯是相互交联，因为“世界”和“事物”并不是相互并排地存在，而是相互通过对方 而存在着。正因为相互通过 ，它们就相互测定一个地方——而正是在这个地方，它们相联结在一起。也正因为这样，它们之间是亲密相处的。“两者相交联的那个地方。就是它们的亲密性的高度亲切之所在。”

海德格尔是用Innigkeit（亲切性）表示两者的亲密关系的。Innigkeit是德国另一位伟大诗人荷尔德林用以表达他对人类之爱的语词。荷尔德林说：

> 我爱的是人类……我爱将来世纪的人类。因为这是我最幸福的希望，这个信仰使我坚强努力，我们的后代将要比我们更好，自由总是必定会来到的，道德在自由的神圣温暖的光中比在专制主义冰冷的地带将要更好地发展。我们生活在一个一切都为了更好的时日而工作的时代。[82]

海德格尔用“亲切性”来表示两个相互依存和相互区别的事物的不可分割的关系。这就是说，两个具有这种关系的事物都同样以“忠于自身”为前提相互依存和相互区别。

海德格尔接着指出，在德语中，两者所共在的那个地方，称为Zwischen，它来自拉丁词inter，与之相对应的是unter，也表示“两者间”的意思。

问题在于，两者的“亲密”和“亲切性”，并不意味着两者在“两者间”那个地方“相混淆”，更不意味着在那个地方丧失其特性。毋宁说，恰巧是在那“两者间”（Zwischen）之所在，两个事物——“世界”和“事物”——通过其相互交联而达到“纯粹的区别性”。海德格尔指出，在“两者间”之所在，Differenz是占主导地位的。

海德格尔对Differenz一词所作的本体论的解释，对此后的诠释学的发展产生了重大的影响。法国当代最著名的诠释学代表人物德里达，就是从海德格尔关于Differenz的本体论意义的分析中得到启示而建立其新型哲学理论的。

海德格尔在《论言语》的论文中说："现在被命名的'区别性'（die Differenz）是作为'一'的'一'，它是唯一的、独一无二的。从它出发，'区别性'使一个地方开启着，让'事物'与'世界'相互朝着它并通过它而关联起来。"这个关于区别性的定义非常重要。正如前面所说的，"区别性"成为德里达的诠释学的基本概念，也成为德里达的后结构主义思想的基本概念（读者也可参见本书第七章的第一和第二节）。

正如前面所述，海德格尔是在论述"讲话"的"召唤"作用时分析了"区别性"的概念的哲学意义。他认为，"讲话"所召唤的是那些受到"指令"的因素："事物"和"世界"。"讲话"把这些被"指令"、"命令"或"吩咐"的因素叫到"两者间"的地方。以这样的方式而受嘱咐的事物，实际上是被托付给来自"区别"的"突然事件"。

海德格尔所说的"托付"和"指令"，就是德语中的befehlen。德国人中间长期流传着这样的谚语——"把你的路托付给上帝吧！"（Befiehl dem Herrn deine Wege）在这句谚语中，befehlen中的"指令"含义很自然地转化成"托付"、"信赖"和"信托"的意思。所以，上述被指令而被召唤到"两者间"的事物，更确切地说，毋宁是被"托付"给"区别"。正是在"区别"所在的那个"两者间"，聚集着一切"指令"和"命令"，因而，"讲话"的一切召唤，归根到底，都在那"两者间"落脚。

在这落脚的地方，一切被"讲话"召来的事物，都在其自身的展示过程中获得了满足——这一展示，唯其实现在"两者间"，即在"区别性"中保持其高贵的、不可取代的"唯一性"，才使物自身成为真正的物自身，它才真正达到其"正身"地位，达到无与伦比的"涅槃"地位。因此，在"两者间"之所在，一切被召来的事物，终于"静悄悄"地回到了自己的家，内心终于"平静"下来。在前引的诗句中，第三段说："游子安详入室，心情之哀痛使门槛顿时僵直。"游子之安详，恰巧发生在门槛上，在"内"与"外"的交界处，在"事物"与"世界"被同时召唤到的地方。在这安详、平静之所在，同时也是哀痛使心碎的地方。

所以，海德格尔又说，"区别"对于"事物"与"世界"的镇静作用，实际上表明"区别"自身就是"寂静"（die Stille）。在德语中，die Stille就是发生"静止"状态的场所、时刻，就是事物达到其极限之点（或饱和点）——在这一点上，事物与事物自身完全同一。所以，die Stille，同时意味三方面的含义：止息、平静和沉默。就在"区别"之所在，不同的事物在哀痛的心碎状态中双双感到自足，在各自维持其完满的特性的一瞬间，听到了清静的沉默的响钟（das Gelaeut der Stille）。所以，海德格尔说："就'区别'的'命令'在'两者间'而把'世界'和'事物'召唤到它们的亲密无间的同一状态而言，言语就是讲话者。"[83] 接着，海德格尔又

说："言语是在沉默敲响的那个地方讲话并聚集它所命令的事物的。"[84]

对于海德格尔来说，"讲话"也就是"听"。他认为：人讲话是为了回答"讲话"，而回答就是"听"。人只有在他本身适应于讲话的情况下才讲话。人只有在那讲过的地方讲话，才对我们来说，人在讲话。人要讲话，首先必须是讲那些已经被讲过的话。

然而，究竟应该怎样理解"讲话"中的"话"呢？那些被人们"讲"的"讲过的话"，究竟是什么呢？

在讨论这些问题时，我们不应该忘记海德格尔哲学的整个出发点。在他看来，哲学的基本问题应该研究"存在"本身；哲学的任务是展示"存在"的历史——这个任务的完成，实际上就是存在本身的展示的"导言"或"先导"。[85] 在他看来，展示"存在"的历史，必须同时地对自古希腊以来的传统的形而上学进行彻底的"摧毁"（Destruktion der Ontologie）[86] 。这种"毁坏"就是对传统的"再评价"，就是对基本论题的肯定性展示本身。本书第七章第一节"对后代思想家的影响"中将进一步论述海德格尔这一概念对德里达的"解除结构"（Destruktion）概念的决定性影响。现在，在论述海德格尔关于语言的本体论思想的时候，有必要更深入地说明海德格尔之"存在展示"与"语言"的内在关系。

如前所述，哲学的任务既然是展示存在自身，那么，就应该找到"存在"自身及其各种具体的存在形式之赖以展示之所在。这个所在，便是那个"区别"栖居之处，便是那"两者间"——在相异的事物保持相互关联、而又持续其唯一的和固有的区别性之所在，在那充满碎裂性之哀痛、而又沉静地自足之所在，在填满了历史的音响而又寂静、伺机再发的、"讲过的言语"里。

> "此在"（Dasein）聚精会神于那指令着"区别"的寂静的召唤之上，即使他们自身不一定认识它们。[87]

所以，很明显，海德格尔把"语言"看作是存在自身展示之所在。所以，他在《论人道主义的信》中说："语言是存在的家，在它的寓所中，居住着人（Die Sprache ist das Haus des Seins；In ihrer Behausung wohnt der Mensch）。"[88]

这就是为什么海德格尔把语言看作是"本体论的论题"：

> 对于现在的关系，以及在现时存在的本质中所展示的次序，是唯一的。它始终都比其他关系保持着无以伦比的优点。它隶属于存在本身的独一无二性。因此，为了命名那些在存在中所展示的一切，语言必须找到一个单词，唯一的词。正是在这里。我们观测到指向存在的所有的思维用词包含着多大的危险性！然而，这里所说的冒险性并不是某种不可能的事情；因为存在到处、并且始终都是通过各种各样的语言在讲话。[89]

如果说语言是存在的家的话，那么，讲话、言谈和各种言语就是“语言的存在”。换句话说，人说出来的话，是“存在的家”的“存在”，是作为“存在的家”的语言在现实世界中的存在者。也可以说，言谈、讲话和言语，是作为“存在”的语言。关于这一点，法国的德里达作了很精辟的解析。[90]

因此，作为纯粹的言语的诗歌，很自然地也成为典型的存在的“家”。所以，海德格尔在分析德国诗人荷尔德林的诗作时，直接引用了荷尔德林的诗句：“人以诗的方式居住着……”（...disterisch wohnt der Mensch），也可以译作“人诗一般地居住着……”。法文译本译成“人居寓于诗人中间……”（l'homme habite en poete...）[91] 。

在1959年1月巴伐利亚州美术科学院与柏林艺术科学院组织的论语言的学术讨论会上，海德格尔再次强调说：

言语曾经被称为“存在的家”。……存在的家就是言语——作为“说”（die Sage），言语是适应的旋律。[92]

在《形而上学导论》中，海德格尔已经明确地说：语词的作用和功能是“命名”（Nennen）。他是这样说的：

> 言语，即命名，在其存在中恢复着自我显露的存在者——这种存在者急急忙忙地、直接地和占优先地位地来到；言语和命名也同时使这种存在者维持在明显状态中，给予它以限定的性质，保持其存在的稳定性。[93]

言语就是这样在命名中保持存在者原来如是地所展示的一切。也正因为这样，照海德格尔看来，语言也在命名中正确地表达了“思想”本身（Denken）。

因此，语言，或更确切地说，言语，在其命名存在者的同时，也表现了“人”作为一个特殊的存在者同语言本身的关系。也就是说，“命名”本身，就指明了“人”在语言中的地位和作用。在命名中，“人”被“带往”语言中，而这样一来，也就出现了一个“讲话”的“存在者”。

但是，按照海德格尔的理论，当一个“存在论地存在”的“存在者”讲话的时候，他所讲的“话”，并非作为主体的“他”在讲话，而是“言语”本身在讲话，或毋宁说，是言语本身作为存在者的存在栖所在表现存在者的存在状况。这是语言在“独白”，然后，又是言语自己在“听”这个“独白”。

这就是说，要使语言本身去自己讲语言本身，让语言自身去表现和显露它自身。海德格尔说：“Die Sprach spricht”（语言在讲话）。[94] 语言的这种“独白”（mono-logue）并不是“对话”（dia-logue）的条件，而毋宁是“听”（hoeren）的条件——在这种“独白”中，语言自己“听”和“领会”它自身。

当然，“讲话”（der Sprechen）无疑是“一种人类活动”。[95] 这种“活动”（Taetigkeit）本身表明，“讲话”是一种有意向的主观性或主体性的自我表现。海德格尔为此同意威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt，1767-1835）的莱布尼兹（Leibniz）式形而上学对于语言的主观性的观念。[96] 但是，旨在“摧毁”一切形而上学的海德格尔哲学，首先把语言的讲话看作是听（hoeren）。[97] 对于海德格尔来说，这并不是单纯地以“被动性”（听）去代替一种“主动性”（讲），而是在一个“主体”的言谈中“捕捉”这个“主体”，并以此来确定主体的性质。因此主体之被确定不是在主体的主动动作（讲）中，而是在其被 动动作（听）中。

在这个意义上说，不是“主体”去确定“讲话”，而是被 听的“话”反过来确定他自身，而是他讲出来的话确定那在表面看来是“主体”的讲话者。通过这一“颠倒”，形而上学被“摧毁”得粉身碎骨。

注释

①转引自William Barrett，What is Existentialism？Grove Press，New York，1965，p.144.

②见《什么是哲学》（What Is Philosophy？），Neske，Pfullingen，1956，第35页。

③M.Heidegger，Sein und Zeit，1986，p.17.

④Ibid.，p.53.

⑤Ibid.，pp.258-259.

⑥Ibid.，p.329.

⑦Ibid.，p.274.

⑧Ibid.，p.376.

⑨见Otto Poggeler，《马丁·海德格尔的思想方法》（Der Denkweg Martin Heidegger），Neske，Pfullingen，1963，第179-180页。

⑩“Die zweite Haelfte laesst sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschliessen，ohne dass die erste neu dargestellt wuerde.”M.Heidegger，Sein und Zeit，1986，p.vii.

[11]Ibid.，p.ix.

[12]Ibid.，p.42.

[13]Ibid.，p.43.

[14]海德格尔著：《存在与时间》，1986年德文版，第44页。

[15]同[14]，第42页。

[16]同[14]，第436-437页。

[17]同[14]，第17页。

[18]同[17]。

[19]同[14]，第436页。

[20]M.Heidegger，Wegmarken，1978，p.317.

[21]同[20]，第322-323页。

[22]同[14]，第39页。

[23]同[20]，第325页。

[24]同[23]。

[25]同[20]，第339页。并参阅《存在与时间》德文版，第38页。

[26]同[25]，第370-372页。

[27]同⑩，第12页。

[28]同[27]。

[29]同[14]，第15页。

[30]同[14]，第16页。

[31]同[30]。

[32]同[30]。

[33]同[30]。

[34]同[14]，第17页。

[35]同[34]。

[36]同[34]。

[37]同[14]，第17-18页。

[38]同[14]，第18页。

[39]同[38]。

[40]同[38]。

[41]同[14]，第19页。

[42]同[14]，第232页。

[43]同[14]，第233页。

[44]同[14]，第233-234页。

[45]同[14]，第18页。

[46]同[14]，第20页。

[47]同[14]，第234页。

[48]Aristotle，Metaphysics，Book IV，1-2.

[49]同[14]，第2-3页。

[50]同[14]，第38页。

[51]H.G.Gadamer，Wahrheit und Methode，Hermeneutik I，Tuebingen，1986，p.262.

[52]同[14]，第37页。

[53]同[52]。

[54]同[14]，第33页。

[55]同[51]，第261-262页。

[56]同[20]，第103-122页。

[57]同[20]，第103页。

[58]同[20]，第117页。

[59]同[58]。

[60]同[58]。

[61]同[20]，第262页。

[62]F.Nietzsche，Unzeitgemaesse Betrachtungen，Zweites Stueck，Vom Nutzen und Nachteil der Historie fuer das Leben，1.

[63]海德格尔著：《形而上学导论》，德文版，Tuebingen，1958年，第18页。

[64]参见海德格尔，《论时间与存在》，刊载于斯达姆鲍夫英译本，纽约Harper/Raw Edition，1972，p.2；pp.31-32.

[65]同[14]，第38页。

[66]同[20]，第118页。

[67]同[20]，第119页。

[68]Hegel，Wissenschaft der Logik，I，Buch，WW III，S.74.

[69]同[20]，第119页。

[70]W.J.Richardson，Heidegger—Through Phenomenology to Thought，Preface，Den Haag，1963，pp.xxii-xxiii.

[71]参见[20]，第325页；及本章第三节。

[72]M.Heidegger，Unterwegs zur Sprache，1986，p.93.

[73]同[20]，第324页。

[74]见哈曼于1784年8月10日致赫尔德之信。

[75]M.Heidegger，Unterweg zur Sprache，Verlag Guenther Neske，1959.

[76]同[75]。

[77]参见海德格尔著：《通向语言的途中》。

[78]海德格尔：《论言语》，载于《通向语言的途中》，1959年，Guenther Neske出版社出版。

[79]同[20]，第336页。

[80]同[78]。

[80]参见Montaigne，Essais，Livre II.in Montaigne，Oeuvres，Tome I，N.R.F.La Pleiade.

[82]见荷尔德林于1793年夏末致他弟弟的一封信。

[83]同[77]。

[84]同[77]。

[85]M.Heidegger，Vom Wesen der Wahrheit，in Wegmarken，1978，p.196.

[86]见海德格尔，《存在与时间》，第八节。

[87]海德格尔，《论言语》。

[88]同[20]，第311页。

[89]参见《阿纳克西曼德的谈话》（Der Spruch des Anaximander，in Holzwege，1980，pp.317-368）。

[90]参见德里达的论文：《系词“是”的补充——在语言前的哲学》，载于《语言》（Le supplement du copule：la philosophie devant la linguistique，in Languages，Decembre 1971）。

[91]载于海德格尔著：《论文与报告集》（Vortraege und Aufsaetze，Pfullingen，1954）。

[92]参见海德格尔，《通向语言的途中》，最后一章。

[93]参见《形而上学导论》，1958年法文版，第185-186页。

[94]参见《通向语言的途中》，第254页。

[95]同[94]，第256页。

[96]同[94]，第249页。

[97]同[94]，第180、254、255页。

第5章　萨特及其哲学思想

第一节　萨特的生平及其主要著作

自海德格尔于1976年死去以后，萨特成为20世纪存在主义者队伍中最有声望的一个代表人物。

萨特1905年生于巴黎。1924年至1928年，在巴黎高等师范学院读书。1929年后，在巴黎等地教授哲学。1933年至1935年，分别进入柏林法兰西学院和弗莱堡大学读研究生。1936年至1939年，萨特连续发表了小说及其他哲学小册子，其中最有名的是1938年发表的《呕吐》和《墙》（Le Mur，即Wall：Intimacy）。第二次世界大战全面爆发后，他于1939年参加法军抵御希特勒军队的侵略。1940年，萨特成为德军俘虏。德法签订停战协定以后，他被释放。从此，一直到1944年，他继续在巴黎教授哲学。1943年，他发表了闻名于世的著作《存在与虚无》。一直到第二次世界大战结束以前，他坚持参加法国人民的地下抗德斗争活动。

战后不久，他连续发表了一系列小说和戏剧，使他很快地成为闻名世界的作家。

与此同时，他积极从事社会政治活动。

战后的法国是灾难重重的社会。在经济萧条和政治动荡的冲击下，整个法国笼罩着不安的气氛。一部分人悲观失望，一部分人趁火打劫，另一部分人则走上革命的道路。面对这样的现实，萨特同自己的朋友一起创办了《现代》（Les Temps Modernes）杂志，企图从存在主义的观点研究社会政治和文学，寻求医治社会不安的药方。当时，同他一起创办这个杂志的，还有其他存在主义者，其中包括西蒙娜·德·波伏娃和梅洛-庞蒂。众所周知，前者是法国著名的女性小说家，她在创建存在主义伦理学方面有突出的贡献。

但是，萨特同他的朋友们创办的这番事业，并不长久。当萨特深深感到“孤独”的痛苦和“沉落”的彷徨的时候，他决心向共产党靠拢。

关于投靠法共一事，萨特自己作了这样的解释：

> 1952年我投靠共产党，那是一个突然的决定，是为了抗议美国的（韩战）政策，抗议法国政府对帝国主义行为的屈从，最主要还是为了抗议法国当局对国内示威行动的压制。①

就在萨特投靠共产党那一年，他发表了题为《共产党人与和平》（The Communists&Peace）的赞美共产党的文章。在这篇文章中，他表达了大多数法国人在经历第二次世界大战灾祸的折磨后对世界和平的憧憬。

与此同时，萨特出版了《圣者热内：演员和殉难者》（Saint Genet：Actor&Martyr）一书。在这本预言性的著作中，他透过社会分析及一种特别的心理分析方法，讨论犯罪、监禁、同性恋，以及粗制滥造的道德与社会价值等问题。另外，他还发表了《魔鬼与上帝》（Lucifer and the Lord）。

可是，过不了几年，由于赫鲁晓夫公布了所谓“反对个人崇拜”的“反斯大林”的材料，萨特对共产主义的看法发生了动摇。1956年，前苏联出兵匈牙利使他毅然脱离了法共。此举使得那些因他加入法共而受窘的朋友们感到轻松了。本来大家觉得，萨特投靠法共，对法共来说，无异象征一次小型的文艺复兴。如今他一旦退出，对法共的打击是可想而知的。雷蒙·阿隆（Raymond Aron）及其他冷战时期的批评家们都宣称，萨特脱离法共，无异是宣判这个小型文艺复兴的死亡。可是对萨特而言，回归到个人主义、自由主义和资本主义的营垒中，是短暂而不惬意的。他仍以马克思主义者自居，继续发表一些自称是研究马克思主义理论的著作。1960年，他的一部研究马克思主义理论的著作——《辩证理性批判》发表了。接着，他又宣称：“我费了30年的时间，才脱离我的唯心主义。”②

从1956年到20世纪60年代，萨特在脱离法共以后，不但没有退出社会政治舞台，而且还更积极地参与各种政治运动。

当阿尔及利亚独立运动战争转剧之时，他公开指责法国民众的缄默，尤其是法国左派；他们被官方收买，对此事摆出一副不闻不问的态度。

自从20世纪60年代初期，美国取代了法国在越南半岛的角色以来，为抗议美国的侵略行为，萨特在此后10年中，不断发表演说和写作，领导示威游行。他和罗素（Bertrand Russell）共同主持国际仲裁战犯法庭。继而，1968年5月，法国爆发学潮以后，萨特又集中他的智力与威望来批判戴高乐统治下的法国。在新的反抗活动中，他成为两份小型但极有分量的毛主义报纸《民觉》（La Cause du Peuple）与《解放》（Liberation）的社长。

若要把《呕吐》或《没有出路》的作者萨特，联想成一个毛主义者——或者任何一种教条主义者，似乎是不完全妥当。但是，萨特对于“知识分子”与“反抗”这两种角色，其实有一个相当复杂的看法。

起初，萨特同意接受两份小报的社长的职务，并非由于他赞同它们的世界观，而是出于他的一个信念。他认为他们应有表达意见的权利，

而法国官方在当时是漠视舆论自由的。所以，萨特起先答允毛主义者的要求，只是想利用他个人的声望，来保证这两份报纸不致被查封或被勒令停刊。

在当时的情况下，萨特明确表示他自己仍然是一个传统知识分子。然而他一点也不含蓄地表示，他瞧不起那些仍然相信渐进改良与资产阶级民主的知识分子。他对这批人的蔑视，特别表现在他的一篇文章中，这篇文章刊登在他自己办的杂志《现代》上，题目非常火辣："选举——屁眼儿们的诡计"。

到此为止，我们所看到的萨特，并不是已经转变成与他的存在主义思想完全不同的人。毋宁说，他已经磨炼成为老练的存在主义者。在他看来，如果悲剧与孤立仍是目前人类的情况，它们绝不再是投降的借口，而是战斗的理由。如果仅是接受人类的现状，而安之若命，则根本降低了人之所以为人的条件。这个时候的萨特，在他自己奋斗着去克服唯心主义的过程中，他更加深刻地认识到唯心主义及作为其基础的冷酷的现实主义的潜流。

萨特自己曾经对人说过："我们可以说，每一个人对他人而言，都是一个魔术师，别人所得的'印象'，往往并不是真的他自己。"萨特的这句话用在他自己身上，倒是十分合适。

萨特的思想作风和生活态度，实践了他的哲学准则。他确实是一个"我要干什么就干什么"的人，是"自由自在"的人。他不愿接受任何力量的束缚。但他有正义感。他酷爱自由，所以，他同情一切被剥夺了自由的人。

萨特的著作很多。他的著作可以分为文学和哲学两大类。由于萨特主要是哲学家，所以，他的许多文学著作都渗透着浓厚的哲学色彩。我们要了解萨特的哲学思想，就不能不大致了解他的文学作品的内容、情调、风格。因此，我在这里也将概括地介绍萨特的文艺作品。

一、萨特的文艺作品梗概

萨特的文艺作品是他的存在主义哲学的形象化。他将人物的心情、思想变化、内心矛盾描写得非常细腻。这些心理刻划是存在主义哲学原则的最生动的写照，也是我们理解存在主义抽象概念的最好途径。

1937年，萨特发表了短篇小说《墙》。小说描述枪决前夕的恐怖，乃是存在主义的"恐惧"的生动体现。

1938年，发表了哲学性长篇小说《呕吐》。这本书，如果从内容来说，应该归入哲学著作，但如果从题材、语言、体裁来看，则是很好的小说。小说的主人洛根丁写了一部很长的日记记述自己在一个小镇的生活。其中有一段写得特别精彩，描述了洛根丁的空虚、烦闷、无可奈

何、彷徨、厌世的情绪，所有这些都可以用“呕吐”两个字来概括。

洛根丁在日记中写道：

> “呕吐”没有离开我，我想它可能还要在我身上待一段时候。但是，紧接着，我就感到麻木，一点也感觉不到它，它也不再是疾病或正在发作的痉挛，因为呕吐就是我自身。③

洛根丁从自己的经历中体验到，一切都是不可捉摸，连自己的一切都无从把握。“我的过去不过是一个很大的洞。”这样，一切都归结为“虚无”——像空洞那样虚无。

1943年，萨特写出三幕剧《苍蝇》，鼓吹人类的绝对自由，反对一切权威，反对一切约束。他甚至蔑视上帝。他认为上帝也无权干预人的自由。

同年，萨特出版了《懂事的年龄》（L'age de raison，即The Age of Reason）与《迟缓》（Le sursis，即The Reprieve）两部小说。这两部小说是《自由之路》三部曲之一、二部。该三部曲之第三部《死亡在灵魂中》（La mort dans L'ame）是在1949年出版的。这部长篇小说是《存在与虚无》的文学表现。萨特通过小说中塑造的形象，生动地表达出他在《存在与虚无》中对自由的哲学见解：自由乃是真正的虚无，它从无中来，又向无中去，它虚无缥缈，但又存在于我的存在中。自由乃是一种负担，每个人也必须承担这个负担，去创造自己的价值。小说的主人翁马舒（Mathien）是高级中学教师，生于1905年。显然，他是萨特自己的化身。他同他的情妇马塞尔（Marcelle）过着自由的生活，两人只是同居，不愿结婚。他们的生活有点像萨特本人同他的情妇西蒙娜·德·波伏娃的同居生活。据波伏娃在《年龄的威力》（La Force de L'age，Gallimard，Paris，1963，即Coming of Age）一书中说，萨特没有一夫一妻制的观念；他喜欢和女人们在一起，因为他觉得女人不像男人那样狡猾。萨特和波伏娃情投意合（如前所述，他们俩合办了《现代》杂志），但两人都不愿正式结婚，只订立了“合伙”的契约。契约的内容只有两点：第一，两年以内两人同居，以后各走各的路；分离一段时间后再在一起生活；第二，两人间要开诚布公，互不隐讳。后来，他们又把契约改为30年后散伙。波伏娃认为，她同萨特的关系是成功的；两人相处30余年以后，彼此仍然谈笑风生。萨特在他的《自由之路》三部曲中描述了主人翁同他的情妇之间的这种自由的同居关系。主人翁马舒的最高理想是自由——自己做自己的原因；然而，最后却一切都落空：情妇马塞尔终于出走，投入同性恋者达尼尔怀中。马舒终于感到自己陷入孤独和彷徨之中，他觉得这世界乃是无底的深渊。什么是自由？这就是自由！自由 = 虚无。

1943年，萨特还写了独幕剧《密室》。这个剧本描写一个杀害婴孩的女人、一个同性恋女人和一个卖国贼。三个人关在一个房内生活简直就是“地狱”。因此，萨特得出结论说：“他人就是地狱。”④

1946年，萨特写出《可敬的妓女》（La putain respectueuse，Nagel，Paris，1946）。

1947年，萨特写出《波德莱尔》（Baudelaire）一书。波德莱尔是法国19世纪诗人。诗人和萨特一样，从小迷恋着母亲。波德莱尔在一封致母亲的信中说："你只属于我一个人，你同时是我的偶像和朋友。"但后来母亲改嫁，把他送入寄宿学校，这对他来说是一次沉重的打击，所造成的心理创伤，一生也难以医治。所以，诗人在以后的写作中，格外地喜欢黑暗、罪恶、烦闷、绝望，并以酒和女人解闷，最后死于梅毒。萨特在该书中赞颂波德莱尔的生活态度，说：他"一开始就为自己作了选择"，"他选择为自身而存在……他要的是自己的自由"⑤ 。显然，波德莱尔的生活方式和人生观就是萨特的存在主义人生观的具体化。

1952年，萨特的《圣者热内：演员和殉难者》出版了。萨特在这本书中，通过介绍一个叫让·热内的作家，讨论了社会问题：犯罪、监禁、同性恋及道德等。让·热内何许人也？热内是私生子，从小被母亲遗弃，一生在堕落、犯罪、教养院和牢狱中度过。1940年至1942年，他把自己的亲身经历写成小说。1949年，法国作家、电影导演兼画家让·考古多（Jean Coeteau）与毕加索（Pablo Picasso）、萨特三人联名写信给当时的法国总统奥里约，要求将热内释放出狱。萨特的《圣·热内：演员和殉难者》就是介绍热内的。

1960年，萨特写出五幕剧《阿尔多那的被关押者》。

从1947年到1971年，萨特将他的杂文出版成册，先后分九册出版，书名为《境况》。

1971年萨特出版了《家庭中的白痴》，对19世纪法国小说家古斯塔夫·福楼拜（Gustave Flaubert，1821-1880）作出评价。在谈到福楼拜时，萨特对访问他的法国《时事》杂志记者说：

> 福楼拜最突出的地方在于他拒绝顺着潮流走。他拥护资产阶级的贵族政治，而1848年法国社会革命时，他站在反动立场上，公开反对民主政治。为什么他要那样做？他的想象与疏离感是如何影响着他？我希望从他的童年、家庭以及历史的线索中，得到答案。

除了以上文艺性体裁以外，萨特还写了一些评论社会政治的文章和自传性的书，其中最主要的是1946年写的抨击反犹太运动的书——《对犹太问题的思考》（Reflexions sur a question Juive）和1964年出版的回忆童年的书《话语》（Les Mots）。

二、萨特的哲学著作

萨特在1936年发表了《想象力》（L'Imagination）和《自我的超越性》。1939年，萨特的《感情论概论》发表了。1940年，发表了《想

象的现象心理学》一书。

以上四本书都是用胡塞尔的现象论方法研究人的心理、感情和“自我”的。这些著作对于我们研究萨特的存在主义有很大的帮助。因为正是在这些著作里，萨特直截了当地用主观唯心主义，甚至唯我论的观点研究哲学。

1943年，萨特的著名哲学著作《存在与虚无》发表了。这本长达七百多页的书，系统地论述他自己的哲学体系。他在这本著作中，虽然仍然以他的老师们——胡塞尔和海德格尔的观点和方法论为基础，但他远远地超出他们的现成体系，自成新统。

1946年，萨特将他的演讲词以“存在主义是一种人道主义”（L'Existentialisme est un humanisme，即Existentialism&Humanism）为题发表成册。在该书一开头，萨特就明确宣布，他的这个讲演是为了维护存在主义而对来自各方面的抨击作答辩的。结果，萨特概括地论述了存在主义的基本思想。他强调，他的存在主义是把着重点放在人的反应和生活的实际需要之上的。他指出，存在主义有两种：一种是基督教的存在主义（以马塞尔和雅斯贝尔斯为代表），另一种是无神论的存在主义（以萨特自己和海德格尔为代表）。⑥ 萨特还明确地承认存在主义实际上就是主观主义。他说：

> 我们的出发点，实际上是个人的主观性；这是就其严格的哲学意义说的。
>
> 在出发点上，除了“我思，故我在”这个真理以外，不会有别的东西；而这个真理是意识的绝对真理……⑦

其次，萨特强调，存在主义是以尊重人权、尊重人的尊严为基础的。他说：“唯有这个理论是与人的尊严相吻合的；只有这个理论才不把人当作一个对象。”⑧

在哲学方面，萨特除了出版上述存在主义著作外，还出版了论述马克思主义哲学的著作——《辩证理性批判》。上面已经提到，这本书是在1960年出版的，在这本书中，他一方面认为“历史唯物论提供了唯一站得住脚的对历史的解释”；另一方面，又说“存在主义仍旧是唯一能应付实际的具体步骤”。他的这种自相矛盾的结论，表明他抱着这样一种幻想，即把马克思主义同存在主义调和在一起，使存在主义成为马克思主义的一部分。他的这一观点，使他的哲学体系更加显得不协调。今后，萨特的哲学朝着什么方向变化，现在还很难肯定。

第二节　萨特哲学的特征

萨特的哲学思想的发展经历三个阶段：

1.第二次世界大战前。从1936年到1945年，萨特先后发表了不少哲学著作。这些著作大多是以胡塞尔的方法论研究现象、自我等主观意识现象。从这些著作的内容，可以看出，当时的萨特哲学是处在形成的过程中。他虽然同海德格尔一样，以胡塞尔的现象论作为他的存在主义哲学的方法论，而且，他本身也在海德格尔的影响下建立存在主义哲学的，但是，他的哲学从一开始建立就有着与海德格尔不同的特点。最突出的是他所强调的“我的存在”是从“我的存在”的主观意识性出发的，而海德格尔是强调“我的存在”的直观性。萨特是在我的主观意识、自我意识的范围内研究“我的存在”的。正因为这样，他的存在主义带有特殊的虚无性、浪漫性、幻想性。关于这一点，下面还要详细论述。在这里，我要强调的是：萨特哲学的这几个特性是同他的哲学形成时期的出发点紧密相关的。萨特的哲学发展的第一阶段以1943年发表《存在与虚无》第一著作而基本结束。《存在与虚无》的出版，宣告萨特的独具特征的存在主义哲学的基本形成。

2.第二次世界大战至20世纪50年代下半期。这一时期，萨特的存在主义深受法共的修正主义式马克思主义的影响，其基本特征是人道主义思潮。人道主义，是法共的马克思主义同萨特的存在主义结成哲学联盟的思想基础。在这方面，萨特的代表作有《存在主义是人道主义》（1946）和《辩证理性批判》（1960）。

3.20世纪60年代以来。萨特的哲学向着多元化方向发展，既保留原有的虚无主义、浪漫主义和人道主义，又掺杂小资产阶级左派的激进主义。

综合以上三个时期的萨特哲学，可以概括出他的哲学的以下三个特点：

一、虚无主义

早在1939年发表《关于感情的理论纲要》时，萨特就说道：人的生活遇到困难时，我们往往会试图用自己的心境去改变客观世界。⑨ 我们在现实生活中有时也遇到这种情形。譬如，当我们想到离别多年的父母而又不能见到时，我们的心境就会设想各种情况，力图改变与父母相隔甚远的状况。尽管这一努力在实际上不能真正地实现与父母相聚的愿望，但它可以暂时满足自己的主观愿望。接着，在《想象的现象心理学》中，萨特又强调，人的意识的否定作用使我们和现实世界相隔离。所谓意识的否定作用，就是意识的虚无化。但意识又是什么呢？意识本

身不也是虚无吗？所以，意识的虚无化也就是虚无的虚无化！

意识为什么能使事物虚无化呢？萨特认为，所谓虚无化就是超越于一切现有的事物，即超越存在。虚无化并不是常人所理解的那种“把某物消灭掉，使之变为无”；而是在想象力中超越它们，越过它们的实际存在，无视它们的现实存在，而达到一种真正的“存在”。

萨特认为，存在自己是不能超越存在的，只有虚无才能超越存在。因为唯有虚无是不受任何条件的限制。人的意识能在想象中超越一切实际的存在，这一事实本身表明人的意识就是虚无。但是，虚无要越出存在，虚无本身就必须存在。如果虚无本身本来就不存在，这种虚无之越出存在也毫无意义。由此可见，越出存在的虚无是存在的。所以，作为虚无的人的意识也是存在的。

人的意识的存在性就立足于人的存在本身，也就是说，没有人的存在，就无所谓人的意识的存在性。人的意识的虚无性，就来源于人的存在本身。

这样一来，剩下的问题是：人的存在，怎样凭借人的意识的虚无化能力，使一切存在变为虚无呢？也就是说，人怎样凭借虚无去实现虚无化呢？怎样使一切存在化为乌有呢？

萨特认为，人无法消灭在他面前的现实事物。人所能做到的，充其量也只能改变人与外界事物的关系。所谓改变人与外界事物的关系，就是指把某一事物置于圈子之外（mettre hors de circuit）。或者，换句话说，把自己划在某一事物之外。前面已说过，人有着一种特有的天赋：这就是人的想象力，人凭着自己的想象力，可以自外于事物，即自我外化，自我超越，或自我隐退，自我掩盖。所以，萨特又把人的这种能力称为“向虚无彼岸的自我退隐”。人在完成了自我退隐以后，就可以用想象力这面幕纱把自己与周围事物隔离开来，就像我们退入一个人造的暗室中去——在这暗室中漆黑一片，什么也看不到，什么也听不见，周围的事物也就等于不存在一般。萨特认为，人的存在同世界上其他存在不同的地方，就在于它有这么一种自我虚无化的能力。这一能力，用人们常用的话来说，就是自由。

让我再说一遍，自由，就是人的自我隔离的能力，就是使自己从周围现实世界的困扰中摆脱开来，使自己的存在陷入虚无之中的能力。而人在自我虚无化的过程中，外在世界也同时遭到了虚无化的作用。

正因为这样，虚无本身乃是人的存在的产物。人的生活要进入自由的境界，就要善于利用自己的主观意识，把自己同周围事物隔开。上述人的自由虚无化，不仅具有否定性的、消极的意义。因为在萨特看来，人的自由不只是否定周围事物，使之虚无；而且，更重要的是，通过这种虚无化，达到自我肯定，自我选择——凭借主观意识对周围事物的否定，为自己选择一种最理想的存在方式，使自己随心所欲地把自己的注

意力投向所拣选的事物上。

萨特综合以上人的存在的自我虚无化的意义，集中到一点，也就是人的自由的可贵性。他认为，人的存在的这种自由本性是人的存在的价值的真正所在。真正的人的存在，应该是有真正的自由——他想干什么，就去干什么；如果遇到周围事物的阻挠、干扰，就凭借自己的思想去克服它、超越它，一直达到自己所要选择的目标为止。所以，什么是人呢？萨特回答说："除了他自己所造成的自己以外，人什么也不是。"（I'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait．）⑩

以上所说的萨特的虚无主义特性，乃是萨特哲学的精髓。

二、行动先于存在

萨特哲学的第二个特点是强调个人的主观的行动精神。如果说，在海德格尔那里，存在先于一切的话，那么，在萨特那里，存在就是行动；没有行动，就没有存在。因此，在一定意义上说，行动是人的存在的先决条件。

上面在谈到萨特的虚无主义的时候，引用了给"人"下的那个定义。在这个定义中，萨特把"自己创造自己"看作是人的本质特点。正是在这个定义中，表现了萨特的行动精神。

人是虚无的；但是，正因为他是虚无的，所以，他是"一穷二白"——在一无所有的白纸上，可以画出各种各样的图案；要画什么，就画什么。但关键在于你行不行动。你毫无创造性，无所事事，白的永远还是白的；虚无仍然是虚无的。人的特点在于：他有自由选择的能力，而且，这个自由不只是具有否定一切的消极方面，还具有创造一切和肯定一切自己所追求的目标的积极方面。问题在于人自己敢不敢发挥自己的自由的上述两种可能性。

由此看来，萨特的"干"的哲学是以他的虚无主义为基础的。没有他对现实世界的否定，就不会有创造一切的决心和能力。要创造一切，必须首先否定一切。这就像我们要建设，就必须清除地基上的一切存在物一样。

萨特经常说："你就是你的生活；而你的生活无非就是你的生活中的一切行动的总和。"萨特的这句话会使人想起法国著名小说家安德烈·马尔劳（AndreMalraux，1901-1976）的一句话："人就是他所做的那些事情。"萨特的哲学，实际上就是马尔劳的人生观的哲学抽象化。

我们还要指出，由于"行动"是在"虚无化"的基础上产生出来的，所以，萨特的"行动"又带上浓厚的幻想性和主观性。这一点，正好反映了萨特的存在主义哲学的小资产阶级性。小资产阶级是中间阶级，它在社会生活中受到来自资产阶级和无产阶级的夹击；它不满现实，又无力面

对现实；只好用萨特的“虚无化”，到自己的主观想象中去躲避。但是，它不满足于幻想，要付诸行动；在行动中就表现为幻想性和主观性。而这种幻想性和主观性又决定了资产阶级的行动的脆弱性、狂热性、不稳定性。

三、折中主义

萨特哲学所经历的上述各个阶段决定了它的体系中必然包含着多种不同的思想因素；萨特本人思想的不稳定性和狂热性又使这些多种因素的组合结构一再发生变化。从20世纪30年代到20世纪70年代，四十年中，在萨特的哲学中不断地吸收和扬弃外来的思想因素，使他的哲学朝着折中主义的方向前进。

到目前为止，在萨特的哲学中，除了他自己所独有的存在主义哲学以外，还包含着实用主义、马克思主义、布朗基主义、尼采主义以及柏格森主义的哲学因素在内。

在《话语》（The Words，1964年出版）一书中，萨特曾坦率地说出自己的变化：30岁时，他写了《呕吐》，当时他完全采取了虚无主义的态度看待人生；在他看来，人生是一场梦，既不知来自何处，又不知去向；人无从掌握自己的一生；人只能决定自己想干什么，至于行动了之后得到什么样的效果，那就无从知晓。因此，人生中，最确实和最可把握住的是自己的现在的一瞬间，这一瞬间的行动就是我的存在的唯一可靠标志。从30岁以后，萨特经历了第二次世界大战的磨炼，逐渐地发现个人的虚弱性，于是他投靠了法共。但是，在那以后，仅仅十年的时间，到1956年-1957年，由于苏共二十大反斯大林和苏军镇压匈牙利的叛乱，他脱离了法共。他从1956年的事件中，看到了他的个人主义、自由主义同共产主义之间的对立。但他之脱离法共并不彻底，在他的思想体系中仍然保留了共产主义的影子。这是由他的小资产阶级性决定的。小资产阶级的中间地位一方面产生了他的立场、观点的动摇性，同时也决定了他的每次动摇的不彻底性。他每次同旧思想的决裂总是要保留一点旧思想的影子或尾巴。这就是他写出《辩证理性批判》这本马克思主义与存在主义大杂烩的思想基础。萨特在《话语》一书中还写道：从1954年至1964年，他逐渐从过去的狂妄中苏醒过来，以致他情不自禁地嘲笑自己。1964年4月18日，法国《世界报》（Le Monde）发表了一篇萨特访问记。萨特对该报记者宣称，他的兴趣已从写作转为行动；他要站在20亿饥寒交迫的人民这边，尝试着改造世界。

在萨特那里，马克思主义如何同存在主义相调和？萨特在1957年发表的《存在主义与马克思主义》一文，为这一问题提供了最好的线索。

《存在主义与马克思主义》一文最先发表于波兰的一份杂志上。接着，萨特又将此文略加修改，发表在他自己创办的《现代》杂志上，题目改为《方法问题》（Questions de Methodes），然后，他把〈方法问题〉编入他写的《辩证理性批判》，作为该书的序言。

就在这篇文章里，萨特提道：人的最重要的特性是能够超越自己的处境；而这一超越是以人的需要（besoin）为基础。萨特在人的“需要”上作文章，把马克思主义和存在主义调和在一起。

如果说，早期的萨特在讲到“超越”时完全是主观的自我意识范围内的幻想的话，那么，现在的萨特就强调了主观和客观的两种因素。这就是说，在“超越”外在事物的时候，一方面要有自我意识的“虚无化”，另一方面还要看到客观条件的限制。人的行为超越客观条件的过程，也就是“实践”的过程。实践的过程，也就是把自己的主观设计加诸于客观对象的过程。当自己的主观动机与客观条件发生矛盾时，人类的历史就出现不平衡的状态；克服这一不平衡状态的唯一出路是实践。

萨特认为，他的新观点不同于马克思主义的地方在于：马克思过于强调客观存在是人的行动的基础，而他则强调，人的存在是由他自己的努力决定的；客观存在固然对自己的未来起着某种约束作用，但人的行动是有目的的实践，是具有改造世界的能力的。

萨特把存在主义与马克思主义相调和，反映了一部分小资产阶级企图把自由主义与社会主义相调和的幻想。

第三节 自在与自为

通过对每个人的“存在”的分析而揭示出一般“存在”的本真意义，这就是萨特继海德格尔之后所创立的存在主义的基本论题。

存在是什么？如前所述，“存在”就是“在那儿”、“在这儿”的那个“在”。在萨特看来，“最根本的问题，是偶然性。我想说，就其定义而言，存在并不是必然性。存在，就是在那儿，就此而已。存在者显现，任人相遇，但谁也休想把他们加以化约掉。我想，有些人是理解到这一点的。只不过他们总想超越这个偶然性，并发明一种必然的存在及自因。但是，没有任何一种必然的存在能够说明存在；因为偶然性并非一种外表的假象，不是人们可以消除的现象；而是真正的绝对，因而也是绝对的无根无据。一切都是无根无据、无理由的；这个花园，这座城市以及我自身，都是如此。当存在降临时，人们理解到它，使你头昏眼花，并使一切恍惚不定，……这就是呕吐！……”[11]

萨特在他的《呕吐》一书中，所说的上述有关“存在”的本质的一段话，很生动地表述了他所指的“存在”的偶然性质 ——它是无定性的、含混的、没有任何理由的；它之出现在人们面前是无须多加说明的。对于这种“存在”，人们不必要加以论证，不需要寻求其必然性，因为它本身就是无须论证，也不可能得到论证的！

萨特的上述观点，正是他对“存在”的最基本观点，不仅表明了存在主义的一般特征，也表现了萨特所特有的存在主义的特性，显示了他的存在主义对于现实世界、对于传统及对于人生的基本态度。

萨特早在20世纪20年代内、30年代初，就已经酝酿了上述基本思想。他把自己对存在的看法，陆陆续续地和零碎地记在随身带的小笔记本上。有一次，他在巴黎的地下铁车站等车，一大堆新奇的思想观点涌上心头，浮现在脑海中。上述发表在《呕吐》一书中的那段论“存在”的“偶然性”的话，就是在巴黎地下铁车站上记入他的笔记本中的。据萨特自己说，他早从高中结业班的时候，就已经形成关于“存在”的“偶然性”的观点。在他看来，唯有“偶然性”（la contingence）这个概念，才能淋漓尽致地表达出“存在”的性质。“偶然性”这个概念，固然会在某种意义上使“存在”丧失掉其本身固有的某些性质，但萨特说：“一旦抓住了‘偶然性’这玩意儿，它就比在其中丧失掉的更清楚地表达了‘存在’。”[12]

由此看来，萨特把“存在”看作是没有任何道理的东西。“存在”就是那些在其所在的一切；“存在”即其所在，即其所是，用萨特的原话来说，就是L'être est ce qu'il est。因此，关于“存在”，我们所能说的全部，就是：“存在就是存在！”存在即其自身，不多不少；存在即在其自

身，它不需要多加说明，不需要在它之外再加什么因素，也不需要借助于它之外的任何因素加以说明，更不需要以它之外的任何因素作为其立论之基础。因此，萨特又说，“存在就是自在”（L'être est en soi）。[13]

存在作为现象，它就是像它所是的那样的自我显示。“它并不表明它背后有一个真实的、对它来说是绝对的存在。”[14] 萨特由此批判了传统西方哲学，特别是自笛卡尔至康德的西方近代哲学，试图把现象与本质分割开来的二元论倾向。萨特强调说：“现象是什么，就绝对是什么，因为它就是像它所是的那样 的自身揭示。我们能对现象作这样的研究和描述，是因为它是它自身的绝对的表达 。”[15]

为了说明“存在”的自在性 ，萨特在《存在与虚无》中从三个层次进行论述。第一，存在就是存在；第二，存在是自在的；第三，存在就是其所是。

关于第一点，萨特尤其是从胡塞尔现象学方法论的角度进行说明，强调“存在物的存在，其意义就是存在的现象，因为它向意识揭示自身”[16] 。“存在的现象，作为最原始的现象，是直接向意识揭示出来的”[17] 。一切存在主义者所揭示的“存在”，不同于其他哲学的地方，就在于存在主义对于“存在”的原始性、现象性及其在现象中的“自我显现性”的坚持。萨特在这里强调的，正是突出“存在”的非神圣性，突出“存在”之无所不在和无不自在，这就是他同传统哲学视存在为某种神秘的“抽象物”的相异之处，也是他同一切神学教义视“存在”为神的创造物的观点相对立的地方。在他看来，存在就是我们到处看到和直接感受到的那些存在物的存在本身，它既非上帝创造，也无须理性加以抽象和论证，其存在就是其本质自身。

第二，存在是自在的，它既非被创造，也不是来自任何先于它存在的某种东西。存在的自在性强调其存在之自身性，强调其自身之无根据性、无根源性及无来历性。萨特说：

> 存在是它自身 ，这意味着它既不是被动性也不是能动性。……尤其是，存在不是能动的，似乎为了有目的和手段，就必须有存在。存在也不是被动的，这是有更充分理由的；因为为了是被动的，就必须先存在。存在的“自在如一性”超乎于能动的与被动的之外。它也同样超乎于肯定与否定之外。……[18]

由于存在是自在的，它不需要考虑在它之外的任何因素；它之成为什么样，就是因为它是什么样，就此而已。

在此，还要说明的是，存在作为自在，并不等于说它是一种“内在性”。“内在性”也是传统哲学用以说明事物的自因性的一种概念，但它同萨特用于说明“存在”的“自在性”有根本的区别，因为任何“内在性”概念都同样包含事物间的“关系”的内容，尽管在这里所指的是一种“与自身的内在关系”。萨特认为，作为自在的存在，根本不需要任何关系，其中也

不需要自己对自己的“内在关系”。一切“关系”概念表明在自身之外还有一个与自身有关的因素。但存在既然是自在的，就不需要这种除了自身之外的其他因素。“从这个观点出发，不应该把存在称为内在性，因为尽管内在性是与自己的关系 ，但依然是自己与自己之间所能进行的最小退却。但是存在并不是与自己的关系，它就是它自己。它是不能自己实现的内在性，是不能肯定自己的肯定，不能活动的能动性，因为它是自身充实的。”[19]

第三，存在就是其所是的那个东西。换句话说，它是什么就是什么。这一点尤其突出存在之“其所是”是完完全全偶然的。正如萨特所说，“在应是其所是的各种存在的时候，是其所是这一事实绝不是一种纯然公理式的特征，它是自在存在的一个偶然原则”。[20] 存在一方面不是源自可能，另一方面又不能归并为必然。这就是说，存在之其所是，不是由于先于它的某种可能性。“自在的存在永远既不能是可能的，也不能是不可能的；它就是存在。”[21] 存在的自在性，显示了作为纯粹现象的存在的无时间性；对于存在而言，可以说它既没有过去，也没有未来；它只能是“当下即是”的那个现象自身。所以，萨特说，“存在脱离了时间性。它存在着，当它崩溃的时候，甚至不能说它不再存在了”。[22] 存在之无时间性，只是在面对着意识的时候，才被一个意识意识到它不再存在 ，因为这种时间性本来不是存在自身所呈现的那样，而是由于意识的时间性才给人以“存在有时间性”的假象。另外，由于存在是其所是，它就是一种绝对的肯定。存在之成为“是其所是”，就意味着，它本身甚至不能是其所不是。所以，萨特说，“事实上我们已看到，存在不包含任何否定。它是完全的肯定性”。[23] 这种肯定性的基本特点在于，它是无法肯定其本身的一种肯定，它是紧贴在其自身的自我肯定，它是不在与其他存在相关的情况下的肯定，因此，这又是一种不知道任何“相异性”的、不把自身异于其他存在的存在自身。同样，由于存在乃在于“是其所是”，所以，它相对于观察它的观察者的存在而言，是一种“不透明性”。萨特说，“事实上，存在本身是不透明的，这恰恰因为它是自身充实的。更好的表达是：存在是其所是 ”。[24] 存在是其所是，就意味着：存在之存在，不需要有“在里面”和“在外面”；它无所谓“内外”，因为“存在在其存在中是孤立的，它与异于它的东西没有任何联系”[25] 。存在之上述孤立性和自我充实性，使它对于一切观察者而言变成不透明的东西。不仅如此，由于存在自身是其所是，它甚至不需要在它之外的意识对于它的任何说明。在这个意义上说，作为观察者的意识，当它不得不对存在进行观察而得出结论说“存在是其所是”的时候，这个结论对于存在而言乃是“多余的”！所以，萨特说：“自在的存在是非创造的，它没有存在的理由，它与别的存在没有任何关系，它永远是多余的。”[26]

总结以上所说的各点，我们可以说，存在，对于萨特来说，并不是为了别于其他存在而自我建立的，也不是为了自身的那种内在的目的而自我肯定的；它完全是无所界定地成为其自身，却又止于自己本身。

存在的上述偶然性可以导致忧虑、恶心和烦恼。既然自在的存在是无可论证的和没有任何道理的，所有的人在“存在”面前都会感到惶恐不

安、惊慌失措和惶惶不可终日。萨特说：

> 处境引起恐惧是因为它很可能从外面使我的生活发生变化，而我的存在引起焦虑是因为我对我自己对这种处境的反应产生了怀疑。[27]

如前所述，萨特在《呕吐》一书中通过其主人翁洛根丁的话，极其尖刻地描述和揭示了人所处的世界存在的荒诞性、无根据性和无从把握性，因而他痛骂这世界是真正的“混蛋（salauds）”！

萨特对“存在”的上述分析，是胡塞尔现象学方法论本身所要求的，也是存在自身所直接显现出来的本真现象；就在这种直接显现出来的现象中，已经包含了存在之为存在的全部本质性。

但是，对于萨特来说，对于存在的自在性的上述分析，只是完成存在主义命题的第一步。对于存在主义者来说，“存在”的上述自我显现，存在的自在性，尚未向有意识的存在，向具体的人的存在揭示其存在的“意义 ”。存在的“意义”，并不是作为“自在”的“存在”所自然显示的那样；“意义”是相对于人的“意识”而言的。

说存在的“意义”是相对于意识而言的，包含着双层意思。第一，“存在”自身并无意义；存在就是存在自身，它本身无所谓道理。所谓存在的意义，是相对于意识而言。这就是说，正因为有意识对于存在的观察，才产生了对于存在之外的意识的“意义”。第二，相对于意识的存在的“意义”，表明“意识是这样一种存在，只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在，它在它的存在中关心的就是它自己的存在”[28]。

由此可见，萨特对于自在的存在的揭示，是走向人的存在，即有意识的存在的揭示的第一步。所以，萨特说：“我们从‘显现’出发，继而提出了两种类型的存在：自在和自为。”[29] 只有进一步揭示“自为”的“存在”，才能揭示在意识的存在中所隐含的“存在的意义”。在萨特看来，一切意识都是对某物的意识。“意识永远能够超越存在物，但不是走向它的存在，而是走向这存在的意义 。”[30]

存在的意义有待于意识去揭示。这一方面是说，由于意识是唯一通过其存在而暗指一个异于其自身的存在，唯一在其自身的存在中关心其自身的“存在”的“存在”，所以，通过意识对异于其自身的存在的超越，通过意识在其自身中对自身存在的关心，我们可以发现存在的意义。第二，意识对异于它的其他存在以及对于它自身的关心，本身就已经是一种存在；只不过这是一种不同于“自在”的“自为的存在”罢了。

意识的存在不是自在，而是自为。所谓“自为”，就是“为自己”（pour-soi）；意识的存在，是唯一地对异于它自身的存在和对它自身的存在有所关心的“存在”。这就是说，一方面，一切意识都是对于某物的意识。萨特说：“意识是对某物的意识，这意味着超越性是意识的构成结构；也就是说，意识生来就被一个不是自身的存在支撑着。”[31] 因

此，在意识看来，一切与它相关的存在，都是为了意识的存在的存在。意识只有在对于它自身以外的存在的意识活动中，才能显示意识自身的存在。另一方面，一切意识都是以对它自身的存在的关心，作为它自身开展一切意识活动的动力。因此，意识是唯一地意识到只有靠其自身的活动才能生存下来的“存在”。但是，由于意识只有在对异于自身的存在的意识活动中才能显示其存在，所以，一切意识活动必定是超越性的。

人的存在的独特性正是在于人的存在的意识性；换句话说，人的存在就是意识的存在，一种不同于“自在”的“自为的存在”（Etre pour soi）。萨特指出：“意识的存在完全是另一种存在，它的意义必须从另一类型的存在——自为的存在——的‘被揭示—揭示’结构作出特有的解释，这种自为的存在是与现象的自在存在相对立的。……”[32]

所以，在萨特看来，存在本来就是“在那儿”的那个不多不少的“存在自身”——这张桌子的存在、这包烟的存在、这本书的存在……等等。这所有的一切就是那么存在着，就是以它们所在的样子存在着。然而，人的存在就不一样。如前所述，人的存在不是一般的存在，而是独特的存在。人不是像一般的存在那样存在着。人具有发问“世界的存在是什么？”的独特能力，人也具有发问“人的存在自身是什么？”的独特能力。人的存在的这种独特能力表明人的存在的独特结构。这种独特结构是什么呢？

回想本文前述有关一般存在的描述，我们知道“自在的存在”具有一种“不透明性”。“这种不透明性与我们相对于自在的位置有关，在这个意义下我们将被迫了解 及观察 自在，因为我们‘在外面’。自在的存在没有能对立于‘在外面’的‘在里面’，没有能类似于一个判断、一条法则、一个自我意识的‘在里面’。自在没有奥秘，它是实心的。在某种意义下我们可以指明它是一个综合。但这是一切综合中最不能分解的综合：自己与自己综合。从中自明地得出的结论是：‘存在’在其‘存在’中是孤立的，而它与异于它的东西没有任何联系。”[33] 自在的存在的这种由自我孤立性所产生的“不透明性”，使它自身无法“为自身”而存在，在这里，值得注意的是，“为自身”本身就是一种“关系”，不过它是一种“自身与自身的关系”罢了，它不同于“自身与异于自身的外物的关系”。但作为一种“关系”，“为自身”所显示的“自身与自身的关系”的结构，表明在“自身”与“自身”之间，再也不像“自在的存在”那样是“实心的”，也不是“孤立的”和“不透明的”，而是表示了在“为自身的存在”中含藏着某种“分离”或“裂缝”。这就是说，在“自为的存在”中，包含了一个关心着自身的主动的“自身”和另一个被关心着的被动的“自身”的相互关系，一种内在于自为的存在的结构中的“关系”。这就是自在的存在中所没有的“裂缝”——这种“裂缝”的存在本身使人的自为的存在有可能对自身的存在进行反思，进行筹划，进行设计，进行一系列异于自在的存在的活动，并通过这些活动，将一切“他在”和“自在的存在”转化成“为了人的自为存在而存在”的“存在”。

如前所述，人的存在之所以能发问有关存在的问题，之所以能对自

身的存在和他物的存在表示关切，是因为人的存在是一种意识的活动。人的自为的存在中的“裂缝”，表明人的存在中“意识”对于某种非意识的存在的“关系”，表明这一“关系”本身所代表的那种“间隙性”，也就是萨特所说的那种“欠缺”。在前面提到的“自在的存在”中，由于它是“充实的”，所以也谈不上有什么“欠缺”。自在的存在既不是任何欠缺，它就只能是它自己；它既没有与外物的关系，也没有自己对自己的关系：它只能是“不能自己实现的内在性”，“不能肯定自己的肯定”，“不能活动的能动性”。[34] 萨特又说：“自在是它自身的充实，很难想象还有对容纳者来说有比自在的内容更加充实、更加完全、更加完美一致的内容：在存在中没有任何一点空无，也没有任何虚无能够得以滑入的裂缝。”[35] 但是，自为的存在就不同了。由于它有了“欠缺”，有了“裂缝”，使“意识”，作为“对于某物的意识”，有可能在自为的存在的裂缝中从事一种对于“存在”的意识活动，发出诸如“什么是存在？”、“为何而存在？”及“如何存在？”一类的问题。意识对于存在的发问，一方面表明意识本身已经是存在；另一方面，又表明意识可能在“存在”与“意识”之间的裂缝中对“存在”进行发问。因此，意识就是一种唯一能对“存在”发问的独特存在，是在人的存在中“栖身”的特殊存在，即自为的存在。

但是，上述“裂缝”又是什么呢？如果说这是“存在”中的“裂缝”，那么，它本身就是非存在，一种虚无。萨特指出，虚无不能从“有”中来，而只能从无中来。因为“存在”只能产生“存在”。然而，说“虚无只能从无中来”，并不意味着虚无是“自我虚无化”。萨特说：“尽管动词自我虚无化（se neantiser）已被认为是消除虚无中的最后一点与存在相像的东西，还是应该承认，唯有存在 才能自我虚无化。因为，无论如何，为了自我虚无化，就必须存在。然而，虚无并不存在 。我们之所以能谈论虚无，是因为它仅仅有一种存在的显像，有一种借来的存在。……”[36] 这就是说，虚无从虚无中来，只能借助于一种存在才能实现。在这个意义上说，所谓“自我虚无化”并非虚无本身的特征。因此，萨特说：“虚无不存在，虚无是被存在化了；虚无不自我虚无化，虚无是被虚无化（est neantise）。”[37]

使“虚无”虚无化，就是使“虚无”存在化，就是说，使虚无作为虚无而存在。但是，究竟是什么样一种存在，能使“虚无”作为“虚无”而存在呢？萨特认为：“无论如何，应该有一种存在（它不可能是“自在”），它具有一种性质，能使虚无虚无化、能以其存在承担虚无，并以它的生存不断地支撑着虚无，通过这种存在 ，虚无来到事物中。”[38]

这样一来，在考察使虚无通过存在而来到世界上的时候，萨特进一步得出了“人是使虚无来到世界上的那种存在”[39] 。

人之所以能够通过其自身的存在而将虚无带到世界上来，是因为人的存在是唯一自为的存在。这种“自为的存在”具有下述重要特点：第一，它是有意识的存在；第二，这种意识的存在本身就是以虚无作为本质；第三，由于自为的存在是作为虚无的意识的存在，所以，它是只能通过对他物的存在的虚无化来显示其存在的本质的；在这个意义上，自

为的存在应该是主动的和能动的；第四，意识对他物的存在的虚无化，就是意识从其自身的虚无本质中的自我挣脱，也就是海德格尔所说的“超越”；第五，意识在虚无化中的超越，就是一种绝对自由。总之，人的存在作为自为的存在，就是人通过意识活动而自我肯定，也是通过意识而对他物的存在的否定，也是通过意识活动的超越而获致绝对的自由。由此看来，人的自为的存在的真正含义，就是通过意识活动而脱离自己、超越自己，自由地在某个他自身非现存的地方，实现他所向往的存在；或者，用萨特的话来说，“创造”他自身的存在。

且看萨特是如何论述自为的存在的上述重要特点的。首先，在一切存在中，唯有意识是这样一种存在，“只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在，它在它的存在中关心的就是它自己的存在”。[40] 自为的存在，就恰正是这种意识的存在。所以，萨特又说，“自为的存在规律是意识的本体论基础”。[41]

自为的存在是一种“不是其所是”和“是其所不是”的存在。“自为不得不永远在一个对它自身而言是彼在的形式下存在，作为一个由于存在不坚实而永远处于不安状态的存在而存在。”[42] “这种通过自身对存在的把握，不是存在自身的基础，所以，它归根到底是属于整个我思的。”[43] “这种把存在看作为对存在的存在的欠缺的领会，首先是通过我思 对它自己的偶然性的一种把握。我思，故我在。我是什么？是一个不是其固有基础的存在，是一个作为存在能够在它不解释它的存在的时候，成为异于它所是的那种存在。”[44] 所有这一切表明，自为的存在，由于它必然包含着对其所是的存在的否定，而这个否定，作为一种虚无化，又必须通过它借来的存在与“存在”的虚无化活动相关联的时候，才可能“被存在化”出来，所以，它只能是通过意识活动来实现。

在论述自为的存在时，萨特进一步分析了存在与意识之间极其复杂的相辅相成关系。正是存在与意识的这个极其复杂的相辅相成关系，构成为人的自为的存在的本质结构。在世界的一切存在中，只有人的存在，才包含着意识与存在之间的上述极其复杂的关系。意识作为存在的虚无，只能通过存在本身来到存在之中；它可能通过一个特殊的存在来到存在之中，这就是人的实在。但是，正如萨特所说：“这个存在被构成为人的实在，是因为它除了是有其固有的虚无之外，什么也不是。人的实在，就是存在，因为这个‘存在’在其存在中，而且为了它的存在是在‘存在’内部的虚无的唯一基础。”[45]

我们说，人的存在是唯一地包含着虚无的存在，同我们说，人的存在是唯一地可以使虚无通过其存在而存在的存在，都是一个意思，都是为了说明人的存在是唯一地有意识的存在——因为正如前面所说，意识本身就是虚无，但它是必须通过存在而存在化的虚无，正是在这一点上，意识作为虚无也是一种存在。意识的存在这一特点，使它的存在可以、也必须借助于“人的存在”而实现。

反过来说，人的存在的特点，从根本上说，本来就在于它是在其“存

在”中以其虚无化作为唯一基础的特殊存在，所以，意识“借助于人的存在”并通过它的虚无化而存在，也就很顺理成章了。

综合以上各个方面的观察，萨特说：

> 意识只有介入 这个从各个方向包围它的并从它虚幻的在场中传递出来的存在才可能存在——这是它所是的，然而又是它所不是的存在。……这个存在不是由意识、也不是在意识之前被设定的；并没有这个存在的意识，因为这个存在纠缠着对自我的非正题意识。它作为它存在的意义标示着意识，意识不是对这个存在的意识，更不是对自我的意识。不过，存在同样不能逃避意识——但因为它对于存在犹如对存在的意识，它在那里。恰恰不是意识赋予这个存在以意义，就像它对这个墨水瓶或这个铅笔所做的那样；但是，若没有这个意识，在不是它的形式下所是的存在，意识就会不成其为意识，即欠缺。相反，正是从存在那里，意识为自己获取了意识的意义。存在和意识同时既在意识深处、又在意识之外涌现。它是绝对内在性中的绝对超越性，它对意识没有优先特权，意识对它也没有优先特权：它们相辅相成 。也许，没有自为，存在不能存在，但同样，没有存在，自为也不能存在。意识相对于这个存在，是以“是”这个存在的方式维持自身，因为，存在就是意识本身，然而，是作为意识不能是的一个存在。存在就是意识本身，它在意识之内并且是在能及范围之外的，这就像一种不在场和不可实现的东西；它的本质就是把其固有的矛盾封闭于自在之中：它与自为的关系，是一种完整的内在性，最终以完整的超越性结束。[46]

人的存在中所内含的上述“存在与意识的相辅相成关系”，构成了人的自为存在的虚无性、超越性和绝对自由性。人的自为存在的虚无性、超越性和绝对自由性是相互交叉和相互关联的，只是为了叙述的方便，由于观察点的不同角度，才分别地按不同层次说明人的自为存在的虚无性、超越性和绝对自由性。

自为存在，在萨特那里，固然是特指人的存在，但它尤其指与人的存在息息相关的意识的存在。如前所述，意识的存在，是一种作为“虚无”的存在。但在萨特看来，人的存在本身也是以虚无为条件、并以虚无化为目标的。萨特说：“人的实在并非是某种首先存在以便随后再欠缺这个或那个的东西，而是首先作为欠缺并在与它所欠缺的东西的直接综合联系中存在。因而，人的实在作为对世界的在场涌现的纯粹事件，被自我把握为自身的欠缺。 人的实在在到达存在之中时，被把握为不完全的存在。它被视作存在者，因为面对它欠缺的特殊整体，它并不存在；因为它是在它所不是而又是它所是的形式下存在的。”[47] 对人来说，他所欠缺的，就是“存在”；所以，人的存在本来就是“无”。换句话说，人是存在之空洞。人要在“存在”中定居下来，就以其虚无的空洞存在下来，而这就意味着：人以其虚无的存在，吞噬着包围着它的“存在”，不断地进行着它的虚无化的活动，并以其虚无化作为其存在的标志。人的存在既然以“虚无”为条件，就使人的存在不仅仅是使“否定”在世界上表现出

来的存在，而且也是能探取针对自我的否定态度的存在。在萨特看来，人的存在的这个特点，正好就是意识的特点。他说：“意识是一个存在，对它来说，它在它的存在中是对它的存在的虚无的意识。”[48]

人的自为，作为意识活动，其本质就是虚无化；这种虚无化的基本特点就在于：它是通过介入人的存在中的意识的虚无化来完成的。萨特说：“作为自我基础的自为就是否定的涌现。……人的实在首先是它自己的虚无。因为它在其方向上是被这个虚无化和这个在自身中对它以被虚无化的名义虚无化了的东西的‘在场’所构成的，那所欠缺的作为自在的存在的自我造成了人的实在的意义。”[49]

人的自为的虚无，是通过意识的虚无化而实现的一种“超越”，因为意识一方面出现于存在的范围内，另一方面又意识到存在，所以，虚无才有可能潜入存在之内，并因此而又从中分泌出虚无来。因此，自为的虚无化，是同前述的“存在”与“意识”的极其复杂的相辅相成关系相联系的。萨特很形象地说明了“虚无”同“存在”与“意识”的这种微妙关系：“虚无只有在‘存在’的基质中才可能虚无化；如果一些虚无能被给出，它就既不在存在之前、也不在它之后，按一般说法，也不在存在之外，而是像蛔虫一样在存在的内部，在它的核心中。”[50]

自为，作为内含着虚无、又能分泌出虚无的一种“存在”，或者说，作为一种与意识相辅相成的“存在”，它就是一种“欠缺”。自为和自在的不同之处，如前所述，就在于：前者有“空洞”，后者则是充实的和不透明的。有了欠缺的自为，其本性自然是要弥补其欠缺，通过占据其所欠缺者而获得一种满足。这种填满欠缺的趋向和活动就是“超越”。萨特说：“人的实在是它自身向着欠缺它的东西的超越，如果它曾是它所是的，它就向着它所可能是的那个特殊的存在超越。”[51]

这就是说，人的存在，由于它是与意识相关联而成为自为的，所以，它总是对其“曾是所是”的“存在”不满足，它总是要以它“所可能是”的“存在”作为努力方向，向着一种“可能是”的“存在”超越。这种超越的真正动力，不是那些在存在之外的他物，而是在自为的存在内部的本体论结构本身。因此，萨特指出，导致超越的“欠缺”不是对于某种外在的“对象”的欠缺感，而是对其自身而言的、发自内部的欠缺。这是一种什么样的欠缺呢？这是一种深感自身空虚的欠缺，也就是亲身感受到自身不完满的欠缺，因而就是一种“自我”的欠缺。所以，萨特说：“自为欠缺的，就是自我——或是作为自在的自身。”[52] 自为既然深知自身有空虚，为了其自身，就向着完满而充实的自身超越，也就是向着“作为自在的自身”超越。

也正是在这个意义上说，自为的超越就是自我超越。“意识每时每刻通过自己的存在而面对着它超越的最高价值，也就是自我的绝对存在，连同它的同一特性，纯粹和恒久的特性。……”[53] 但是，这种自我超越，由于归根结底必定要求先验地超越那超越的存在者自身，所以，是一种永无止境的、永不可能完满实现的活动。换句话说，超越者所要超

越的，正好是永远不可完满的自身。萨特指出：“价值是一切超越的不受限制的彼在，它一开始就应该是超越着的自身存在的彼在。……”[54] 萨特又很形象地说：“自为的欠缺是它所是的欠缺。这是作为欠缺的东西的‘对自我的在场’的最初显露，这就构成了作为固有虚无基础的自为的存在。‘可能’是意识构成的‘不在场’，因为它是自己造就自己的。例如，一种干渴，是永不满足的干渴，因为它使自己干渴，它被自我的在场或自我干渴性所纠缠。但是，因为它被这种具体的价值所纠缠，它在其存在中是置身于问题之中，就像某个自为的欠缺者一样，这个自为把价值实现为被满足了的干渴、并赋予价值以自在的存在。这个欠缺的自为，就是可能。事实上，说干渴倾向于作为‘干渴’的‘消亡’，这是不准确的，因为没有任何意识是追求它的消亡的。然而，干渴是一种欠缺，我们前面已经指出过。正因为如此，干渴要得到满足 ，但是这被满足的干渴，是通过综合同化而实现的，而且是在重合的活动中，在欲望、自为或干渴连同反思、自为或喝的活动中实现的。相反，干渴的满足并没有被看作是干渴的消除。它是向存在的充实的过度的干渴，是把握并渗入充实的干渴，就像把握和改造‘质料’的亚里士多德的‘形式’一样，干渴变为永恒的干渴。”[55] 这种干渴，由于是意识的干渴，因此，是一种永远空无的干渴的追求，是永远填不满的空洞对于不可能实现的充实的追求。

自为的自我超越，在实际上，也是一种自我逃避。自为由于意识到本身的虚无而虚无化，不断地挣脱自己，也同时挣脱世界，将自己抛出自己之外，超越现在走向未来。萨特曾经为此而说出一句名言：“我的未来就是处女般未破损的，它为我允诺一切”（Mon avenir est vierge，tout m'est permis）。在人的一生中，只要他存在，他总是以不可能的“是”当作可能去追求、去超越，直到他不再存在为止。因此，人生永远是走在“途中”，永远是在半路上，永远不可能达到他心目中所“是”的那种存在。只是到了死亡的那瞬间，人的自为的存在，由于失去了意识，而重新成为自在，同其他非自为的、充实的自在一样而存在在那里。

人的自为的不断地“超越”，还在于自为中隐含的自在，在于自为与自在的相互渗透性和相互缠绕性。如前所述，自为中的空洞使自为倾向于自我填补和自我超越。在这里，所谓自我超越就是希望自身中的空虚成为充实，即像自在那样是其所是。因此，“自为是被一种不断的偶然性所支持的，它承担这种偶然性并且与之同化，但却永远不能清除偶然性。自在的这种渐趋消失的不断的偶然性纠缠着自为，并且把自为与自在的存在联系起来而永远不让自己被捕捉到，这种偶然性，我们称之为自为的散朴性 （Facticite）。正是这种散朴性能够说自为存在，自为真实地存在 ，尽管我们永远不能实现这散朴性，尽管我们永远要通过自为把握这种散朴性”。[56]

这里所说的“散朴性”，实际上，就是自为的“实际性”，其中所表达的，是自为与自在的相互纠缠性，就是自为所追求的“可能性”的不可能完满性，是“可能”与“不可能”的无限制的交错，是“存在”中的“虚无”向完满的“自在”的超越，是“存在”中的“无”在“虚无”中的“存在”，也是“自

我”向“可能是”的状况的向往，也是“存在”中的意识向意识中的存在的逃避，而且，归根结底，又是“自为的存在”的“在世界中的存在”。

在这里，萨特搬用了海德格尔在《存在与时间》中所说的“此在”的“在世”。具体的和现实的人的自为存在，是被“自在”所包围的“在世”。由此看来，人的存在始终是“虚无”和“存在”的交错，是自为中的“虚无”与现实的存在的遭遇。

因此，自为的“在世”也必然导致烦恼和忧虑。这就是前面所提到的“存在中的焦虑”。人的在世中的焦虑导致超越和挣脱，但自我超越本身又是在焦虑中进行。

焦虑不过是偶然性所采取的一种形式。如果说萨特在《存在与虚无》中高度重视它，那是因为它本身展示着否定性的活动。焦虑总是伴随着筹划，正是根据焦虑与筹划的不可分割性，才使自由得以实现。所以，“在焦虑中，我们不但理解到我们所规划抛射的可能性永远都是被我们的未来的自由所折磨，而且，我们还理解到我们的抉择，也就是我们自己，是无可辩解的。……”[57] 因此，我们的抉择是很脆弱的，是必须在时间中展示的。在这个意义上说，我们始终都是“在即将自由中存在”。这就是为什么萨特在对卡夫卡（Franz Kafka，1883-1924）的小说《审判》（Der Prozess，1925）进行诠释时说：我们的审判永远是完结不了的；我们始终都处于未定的偶然性中。

然而，“虚无”在“存在”中的冒现，也可以是肯定性。偶然性虽然无时不在地伴随着“存在”，但它是充满着危机的和含混不定的。意识本身固有着一种“非一致性”和“不平衡性”，它宁愿倾向于不平衡也不愿满足于固定性和不变的陋习。所以，萨特指出：“意识并不向着自己的消失自我超越，它不愿在其超越的界限中，消失于同一性的自在中。正是为了这样的自为，自为要求自在的存在。”[58] 意识的这种喜好冒险的特殊性格，使“自为”在“自在”的包围中找到了“冒风险”和“尝试各种风险”的乐趣。所以，早在20世纪30年代撰写《呕吐》的时候，萨特便通过书中主人翁洛根丁的口，说出了这样充满豪迈气概的话：

> 一切都毫无改变，而且一切都以另一种方式存在着。我无法描述；这很像呕吐，但又正好相反（C'est comme la nausee et pourtant c'est juste le contraire）。总之，我面临着冒险；而当我扪心自问时，我发现我就是我，而且我就在这里。正是我，冲破着黑夜，我为自己像小说中的一位英雄而高兴。就这样，某种事行将发生。……[59]

同样，在《呕吐》中，萨特通过洛根丁的遭遇和体验，感受和表达了由于生活之偶然性而激发出来的“对现实进行反叛”的“责任感”。他在书中说：“当我沿着苏伏洛大街向上行走，我每时每刻感受到：在橱窗的令人头晕眼花的闪烁中，看到了我的生活的运动、它的法则以及无须对一切忠诚的真正权利。”这种从偶然性中产生出来的叛逆精神，是同“责

任”密切相联系的。用捷克作家米兰·昆德拉（Milan Kundera，1929-）的话来说，“存在的不可承受的轻盈”导致了一种“责任”，因此，唯有行动起来才有出路。在昆德拉的小说《生命中不可承受之轻》（L'Insoutenable Legerete de l'être，Gallimard，Paris，1983）一书中，昆德拉以尼采推翻一切价值的豪迈气概，将“轻盈”同“重负”在矛盾中联切起来，给予“轻”以肯定的价值，昆德拉说：

> 如果我们的生活的分分秒秒必须无限次地重复着，我们就会像耶稣基督那样被钉牢在永恒性之上！何等残酷的想法！在永恒轮回的世界中，每一个姿态都负载着一种不可承受的责任心，这就是为什么尼采会说：永恒回归的观念是最沉重的负担！如果永恒回归是沉重的负担的话，那么，在这个背景中，我们的生活就可以在它的各种各样光彩夺目的轻盈快活中显现出来。但是，说真的，难道沉重的就是惨不忍睹，而轻盈的就是美的吗？最沉重的负担把我们压得透不过气来，使我们向它弯曲，使我们压上土地。但在各个世纪的一切爱情诗中，女人总是需要男人身体的重压。因此，最重要的负担同时也是生命力最强烈的实现的标志。负担越沉重，我们的生活就越靠近地球，而生活也就越实际和越真实。相反地，负担的完全消失，就使人变成比空气更轻盈，使人飞翔起来，使他离开地面，脱离地上的生存物，使他变成为只是一半真实，并使他的运动也像毫无意义的东西一样自由。在这种情况下，选择什么？是重负还是轻盈？[60]

昆德拉在其小说中所表达的那种理念，就是强调人生中的责任感同寻欢作乐的矛盾关系，表现他所说的那种“人同权力的斗争，就是记忆同忘却的斗争”的观念，在他看来，忘却是一种道德堕落的表现。昆德拉的思想虽然与萨特不一样，但他所形象描述的故事，表现了漂浮人生中所隐含的道德责任的暗示。

在萨特看来，偶然性同行动的辩证关系，使得在一个异化的世界中决定出来的任何选择，都是不可选择的。萨特说：“不选择，在实际上就是选择‘不选择’。但是，正是在这个世界中，而不是在别的任何世界中，自由成为赌注！……因为即使自由的人也不能选择他在其中显现的那个历史世界……而只能在任何一个世界中被选择！”所以，选择，在其行动中的表现之外，什么也不是。

在萨特死后，于1983年出版的论述道德问题的著作《关于一种道德的笔记》一书中，萨特强调偶然性所激发的那种创造性，强调它的肯定性。所以，在那本书中，萨特说：“正是斧头的一击而显示出斧头，是锤打才显示锤头。”[61] 因此，不能把行动的意愿同其实现分割开来。正是在创造性的行动中，在创作中，人们表达了自由的意愿，并在行动中表明他们并不依据任何一种模式，也不依据任何价值。不论在道德行为中，还是在文学艺术作品的创作中，情况都是一样，在创造中所表达的，无非就是其内在的必然性。“文艺作品就是创造。而创造并非否定性。我所创作的，无非同时就是我自己和世界。”[62] 正是在这个意义上

说，道德就是创作，而创作则是天分。

也正因为如此，尽管自由永远与形势和环境分不开，但自由毕竟可以完满无缺地实现。这就如萨特所言："没有不在形势中的自由，也没有不通过自由的形势。"自由与形势间的这种关系，与其说是"相互性"，不如说是"不可分割性"，因为这种关系一方面否定了形式上的和抽象的自由，另一方面又反对单纯地使自由归结为条件性。

所以，自由与形势的上述不可分割的关系表达了萨特在前面所说的散朴性，也就是自由的真正的实际状况。任何自由就是在这种事实上的必然性和散朴性中实施的。所以，"自为就是自由，但它是在条件中的；而正是条件对于自由的这种关系，就是我们力图以'形势'这个名字加以确定下来。"[63]

关于自为与自由的关系，萨特在《存在与虚无》中作了详尽的论述："存在，对于自为来说，就是把它所是的自在虚无化。在这些情况下，自由和这种虚无化只能完全是一回事。正是由于虚无化，自为才像脱离其本质一样脱离了它的存在。……"[64] 在这里，萨特很明确地指出：自为将其自在的存在加以虚无化，就是自由。同样地，由于将自在加以虚无化，就意味着自为应该是其所是，是它在不是它所是时是其所不是，因此，所谓自由，也就是应该是其所是的那个超越自在的存在，也就是它在不是其所是时，对于它在其不是的存在的一种肯定。

因此，人的自由，不管如何受条件的限制，是命定的和注定的，是不可选择的。萨特指出："我注定是自由的，这意味着，除了自由本身以外，人们不可能在我的自由中找到别的限制，或者可以说，我们没有停止我们自由的自由。"[65]

人是使虚无来到世界上的唯一存在。但是，为了使虚无通过人而来到存在中，人在他的自为存在中，应该是、也只能是自由的。萨特说："人的实在不能，哪怕是暂时地，消除置于他面前的存在团块。人的实在所能改变的，是他与这个存在的关系 。"[66] "自由的涌现只是通过他所是的存在 和他所没于其中的存在的双重虚无化而形成的。"[67] 就这一点而言，一方面，萨特再次肯定了人的存在必定是受到环境的限制；但另一方面，他又恰巧通过人的存在的受限制，而得出人的存在的虚无性的必然结论。萨特为此而清楚地说："如果人们首先想象人是充实的，那么接着要在人身上寻找人在其中是自由的时刻（或心理范围）就将是荒谬的，因为这就好像要在一个预先就装得满满的容器中去寻找虚空一样。" [69]

人的自为存在，相对于包围着它的充实的自在而言，本来就是包含着虚无的存在，而且又是一种势必要使自身的虚无、并通过人的存在而去实现虚无化的存在。因此，自由先于人的存在的本质，自由是人的存在的不可选择的内在核心，是人的存在不是其所是、因而必定以其是所不是的自始至终的必然伴随物。"人的自由先于人的本质，并且它使人的

本质成为可能，因而人的本质悬置在人的自由之中。因此，我们称为自由的东西是不可能区别于‘人的实在’之存在 的。人并不是首先 存在以便后来 成为自由的；人的存在和他‘是自由的’这两者之间没有区别。”[69]

总而言之，“自由和自为的存在是一回事：人的实在，严格地就他应该是其固有的虚无而言，是自由的。我们说过，人的实在在许多领域中应该是这种虚无。首先在时间化中，就是说总是和他本身保持着距离，这意味着它永远不能听任他的过去来规定这样或那样的活动；其次，在作为对某物的意识，或对自身的意识的涌现中，就是说自我在场并不仅仅是自我，这就意味着除了对存在的意识外，意识中没有任何别的东西，并且因而没有任何意识外的东西，能引发意识；最后，他是超越性，就是说，他并不是首先 存在以便随后 和这种或那种目的发生联系的某物，而是相反，他一开始就是谋划的存在，就是说，是由他的目的所确定的存在”。[70]

基于上述自由观，萨特建构起富有特色的存在主义的伦理学。萨特的伦理学，是以其同“行动自由”相关联的“责任”观作为基本概念的。

在萨特看来，完整的自由始终都是在一个异化的环境中出现；但我本身也因此始终逃脱不了责任。通过“责任”这个概念，在“我们注定是自由的”这个命题与一个“承担义务的伦理学”之间，架起一座桥梁。萨特说：

> “我们注定是自由的。”人们始终都不理解这句话。但它是我的道德的基础。让我们从以下事实出发：人是存在于世界之中。这也就是说，被包围的散朴性和超越的谋划是同时的。作为谋划，它保障着超越其环境。……[71]

这就是说，人，由于命定是自由的，把整个世界的重量担在自己的肩上，因为他同时要对作为他的存在方式的世界和对他本身的超越而承担责任。“从这个意义上说，自为的责任是难以承受的，因为他是让自己使世界存在 的人；而既然他也是使自己成为存在 的人，因此不管是处在什么样的处境中，自为都应该完全地担当这种处境连同其固有的敌对系数，尽管这是难以承受的；自为应当担当这个处境连同成为其作者的傲气的意识，因为可能危及我个人的最恼人的麻烦或者最严重的威胁，也只有通过我的谋划才有意义，正是在我所是的介入的基础上这些麻烦和威胁才显现出来。……这种绝对的责任不是从别处接受的：它仅仅是我们的自由的结果的逻辑要求。”[72]

注释

①见法国《时事》杂志的《访存在主义大师萨特》一文，转载于美国《壁垒》杂志。

②见法国《时事》杂志刊登的一篇文章《访存在主义大师萨特》，此文已由香港《七十年代》杂志社译出，刊于《文艺与思

潮》，第127-147页。

③见萨特：《呕吐》，转引自马里·沃诺克（Mary Warnock）著：《萨特的哲学》（The Philosophy of Sartre，Hutchinson University Liberary，1972-），第90页。

④L'enfer c'est les autres，见Francis Teanson，Sartre par Lui-meme，Seuil，Paris，1966.

⑤见萨特著：《波德莱尔》，New Directions，New York，1967.

⑥见萨特著：《存在主义是人道主义》（Existentialism and Humanism，Translated by Philip Mairet，Eyre Methuen Ltd.，London），第26页。

⑦同⑥，第44页。

⑧同⑥，第44-45页。

⑨参看彼得·田赛（Peter J.R.Dempsy）著：《萨特的心理学》（The Psychology of Sartre，Cork University Press），第101页。

⑩参见萨特著：《存在主义是人道主义》，巴黎，Nagel版，1946年，第22页。在Philip Mairet的英译本中，这句话译为：Man is nothing else but that which he makes of himself.可参见Mairet的英译本，伦敦1975年版，第28页。

[11]J.-P.Sartre，La Nausee，Folio，Paris，1982，p.182.

[12]Jeannette Colombel，Sartre，Textes et Debats，Vol.II，Paris，1986，p.430.

[13]Sartre，L'Etre et Le Neant，1947.参见“导言”部分，第六节“自在的存在”；也可参考：萨特的《存在与虚无》中文本，北京版，1987年，第26页。

[14]同[13]。

[15]同[13]，第2页。

[16]同[13]，第23页。

[17]同[16]。

[18]同[13]，第25页。

[19]同[18]。

[20]同[13]，第26页。

[21]同[13]，第27页。

[22]同[21]。

[23]同[21]。

[24]同[20]。

[25]同[13]，第26-27页。

[26]同[21]。

[27]萨特著：《存在与虚无》，第61页。

[28]同[27]，第22页。

[29]同[27]，第23页。

[30]同[29]。

[31]同[27]，第21页。

[32]同[29]。

[33]同[27]，第26-27页。

[34]同[27]，第25页。

[35]同[27]，第114页。

[36]同[27]，第53页。

[37]同[36]。

[38]同[36]。

[39]同[27]，第55页。

[40]同[28]。

[41]同[27]，第118页。

[42]同[27]，第120页。

[43]同[27]，第121页。

[44]同[27]，第122页。

[45]同[27]，第120-121页。

[46]同[27]，第135-136页。

[47]同[27]，第133-134页。

[48]同[27]，第82页。

[49]同[27]，第132页。

[50]同[27]，第52页。

[51]同[27]，第133页。

[52]同[51]。

[53]同[27]，第139页。

[54]同[53]。

[55]同[27]，第148-149页。

[56]同[27]，第125页。

[57]Sartre，L'Etre et Le Neant，Paris，1947，p.542.

[58]同[27]，第134页。

[59]同[11]，第82页。

[60]M.Kundera，L'Insoutenable Legerrete de L'Etre，Gallimard，Paris，1983，pp.11-12.

[61]Sartre，Cahiers pour une Morale（1947-1948），Gallimard，Paris，1983，p.629.

[62]同[61]，ainsi que la cinqieme partie：Creation et morale.

[63]同[12]，第435页。

[64]同[27]，第564页。

[65]同[27]，第565页。

[66]同[27]，第55页。

[67]同[27]，第624页。

[68]同[27]，第566页。

[69]同[27]，第56页。

[70]同[27]，第581页。

[71]同[61]，第394页。

[72]同[27]，第708页。

第6章 存在主义的其他主要代表人物

除了前两章提到的海德格尔和萨特以外，存在主义还有许多代表人物。下面我们简单地介绍其他的主要代表人物，他们是：雅斯贝尔斯、马塞尔、别尔嘉耶夫、加缪、梅洛-庞蒂、卡夫卡。

第一节 卡尔·雅斯贝尔斯

雅斯贝尔斯1883年2月生于德国的奥尔登堡。他先是学法律，后来改攻医学。1909年得到医学博士的学位。大学毕业后，到海德堡大学任精神病学研究助理。1913年任心理学副教授。1921年升任哲学教授。

由于他的妻子格尔德鲁德·迈厄是犹太人，他在1937年被德国纳粹党解除教职。

雅斯贝尔斯从小就孤独、悲观。因为他自幼患支气管扩张及心脏代偿机能衰败症。他多少次抱着绝望的心情单独地跑到寂静的树林深处，为自己的命运而抽泣。他也就这样逐步地养成在悲哀、孤独的情绪下思索自己的命运和人生问题的习惯。

他的兴趣很快就从法律转向医学。因为在他看来，医学是研究人的。他认为要揭示人的奥秘就必须从研究人体开始；而人体以神经系统与人的精神生活为最复杂。所以，他集中研究了精神病学。

他获得了医学博士学位后，很快就在实际工作中发现：精神病并非全属肉体方面的疾病，而是人格和意识方面的疾病。为了深入了解人的精神和意识问题，他很快就请教两位哲学家——胡塞尔和狄尔泰。

胡塞尔的现象学，即“描述心理学”和狄尔泰的“理解的心理学”的方法，使雅斯贝尔斯的兴趣从精神病学转向心理学。

1911年，雅斯贝尔斯开始撰写“普通精神病学”，在撰写这本书的过程中，他几乎完全从心理学的角度研究人的精神病。他认为，人不仅是医学研究的对象，而且是“无限性”的主体。从此以后，雅斯贝尔斯实际上已经把自己的兴趣从医学转向哲学问题。

1913年，雅斯贝尔斯被任命为海德堡心理学副教授。在大学里，他讲授有关知觉、记忆、疲倦、病态心理、民族心理、宗教心理、道德心理等知识。

1919年，他把他的心理学讲稿付诸出版，书名为《世界观的心理学》。在这本书中，他把人的心理分成三种：现实型、罗曼蒂克型和圣贤型。第一种人愿意改变外在的事实，所追求的是权力；第二种人所要的是自己的感受，追求着自己；第三种人直接与绝对者接触，自以为清高，把一切有限者看作敝屣，追求一种所谓爱的共享。

雅斯贝尔斯声称，他的《世界观的心理学》是当代存在主义的第一本书。这本书，以人为主题，研究人对自己的注意和关切。它讨论人的“存在”、自我创造、死亡、痛苦、遭遇、罪恶和自我奋斗的问题。正

如雅斯贝尔斯所说，这本书所阐明的主要问题，成为他的“未来思想的根基”。①

1921年，雅斯贝尔斯被任命为海德堡大学哲学教授。从此，他更是集中地研究哲学问题。从1924年开始，他集中精力撰写《哲学》一书，一直到1931年12月才出版。这部三卷本哲学著作，奠定了他的存在主义哲学的基础。

此后不久，雅斯贝尔斯的另一本书《时代的精神面貌》（Die geistige Situation der Zeit）出版了。这本书译成英文，书名为《现代的人》（Man in Modern Age）。就在这本书中，雅斯贝尔斯给存在主义下了这样的定义：

> 存在主义哲学是人借以创造他自己的一种思想方法；它既利用又超越出各个专门知识。这种思想方法并非关于事物的知识，而是显示和完成思考者本身的存在。这种思想方法要超越出一切企图把存在固定下来的关于世界的知识，而径直达到一种对世界采取哲学态度的悬虚境界，它在显示存在的过程中唤起它本身的自由，而由于诉诸形而上的“超越”，它又为它自己的无条件活动争取到空间。②

显然，这本书概括了上述《哲学》一书全三卷的主要内容，因为《哲学》的第一卷是“对世界的哲学态度”，第二卷是“存在的显示”，第三卷是“超越与暗号”。

1935年，雅斯贝尔斯到荷兰格罗宁根大学讲学，五次演讲稿编集成册，于同年发表。书名为《理性与存在》（Vernunft und Existenz，即Reason＆Existenz）。

1937年被纳粹党解除哲学教授职务后，他从事写作。他个人和国家、民族所经历的苦难遭遇，使他进一步用存在主义观点来深入观察人类社会、历史和政治问题。他的著作遂于德国战败后陆续发表。这些书包括：《罪责问题》（Die Schuldfrage，1946）；《哲学信仰》（Der Philosophische Glaube，1948），此书译成英文时，书名为《哲学的持续发展的领域》（The Perennial Scope of Philosophy）；《历史的起源和目的》（Vom Ursprung und Ziel der Geschichte，The Origin＆Goal of History，1949）。

同一时期，雅斯贝尔斯计划撰写《哲学的逻辑》（Philosophische Logik）。这本书拟分为三卷——第一卷《真理论》，第二卷《范畴论》，第三卷《思想方法论》。但是，只有《真理论》于1947年出版。

在《真理论》中，雅斯贝尔斯认为：没有绝对真理；真理是在许多历史过程中相遭遇的。因此，我们只能通过互相“沟通”（die Kommunikation）和交流思想、互相启发来发现真理。没有沟通，就没有真理。这里所说的沟通，有点像基督徒间的“启示”、“灵感”。而要达

到沟通，就必须使自己超脱主观与客观的界限，直接地把握住既非主观又非客观而又同时包含两者的所谓“包围者”（das Umgreifende）。“包围者”这一概念，雅斯贝尔斯首先在《理性与存在》一书中提到，而在《真理论》中论述得较为透彻。

为了使他的哲学通俗化，雅斯贝尔斯于1950年发表了《哲学导论》（Einführung in die Philosophie）。这本书译成英文时，书名为《达到智慧之路》（The Way to Wisdom），这是研究雅斯贝尔斯哲学的最好的入门书。

1953年，雅斯贝尔斯发表《哲学回忆录》，对他从事哲学研究工作的经历作了概述。

1957年，雅斯贝尔斯发表《伟大的哲学家》（Die Grossen Philosophen，The Great Philosophers）。这部三卷本的著作的第一卷就有一千页。这本书几乎是关于中外哲学家的百科全书。

1968年11月，他发表了最后一部著作《当代人类的命运与哲学思维》（Dasheutige Schicksal der Menschheit und das Philosophische Denken）。

雅斯贝尔斯从第二次世界大战后，平均每年出版一本书。1969年2月，他刚过完八十六岁大寿，就去世了。

雅斯贝尔斯的哲学观点深受尼采和齐克果两人的哲学观点的影响。雅斯贝尔斯认为，哲学主要应从研究自我的存在出发。

在“我”的存在中，经常遇到的是什么呢？

一个人在一生中可以尽自己的一切努力改变自己的处境。但是，永远改变不了这样一些处境：我不可避免地要死亡、痛苦和奋斗。所有这些处境就叫做“界限状况”（Grenzsituationen）。

雅斯贝尔斯认为，哲学的任务就是要深刻地理解这些“界限状况”，一切哲学都应该以此为出发点。

处在这样一种“界限状况”，人在一生中就时时刻刻地面临着死亡、痛苦的威胁。有时，人在自己的生活中虽然可以因眼前的幸福而忘记这些威胁，但最终仍然未能逃脱这些威胁。

既然这样，人应该怎样生活呢？在雅斯贝尔斯看来，真正的人生应该是掌握了真正的存在的人的生活。这样的人能超脱出周围的一切，超脱出主观和客观的界限而达到真正的存在——所谓“包围者”。“包围者”笼罩一切、包围一切、透过一切。因此，把握了它，就是把握一切，也包括把握了我自己的存在。

但是，人作为有限的存在，只能掌握“包围者”的一部分。“包围者”作为一个整体是神秘不可知的。我们不能通过自己的正常的认识能力去把握它。我们只能在相互“沟通”中把握它的一部分。

所谓“包围者”，既包括存在本身，也包括我自身。如前所述，不论是存在本身，还是我自身，都是神秘的。

要了解我们自身，只有把握三个方面：

第一，人是可以被经验到的“存在”。但作为经验的对象的人，还不是人的全部意义；而且，即使作为经验的对象，人也不是可以被详尽认识的。

第二，人是理解外界事物的意识一般（Bewusstseinüberhaupt）。作为意识一般，它本身的变化是无穷的，是超出一切时间和空间的限制。

第三，人是可以赋予世界以整体观念的精神。这里所说的精神，与上述第二个方面的意识一般不同。所谓精神，德文原字为Geist，是一种比意识一般更为广泛、无个性的力量。作为意识一般，人是认识和体验万物的主体；但作为精神，它就可以“包围”一切东西，既可包围他自己，也可包围外物。这就是作为精神的人所具有的整体观念的力量。

除了我们自身以外，还有存在本身。

存在本身是包括宇宙和超越于它之上的超越界。超越界是不可认识的存在的一部分。人的理性永远达不到它。但是，理性达不到它并不能证明它不存在。这种超越界是无限的。它的无限性虽然不能为我们的理性所认识，但可以为我们自己的存在的有限性所衬托。人自身之不免要毁灭，衬托出那永无止境的超越界的无限性。人通过自己的毁灭，将意识到自己的无能，而认识自我的无能是认识超越界的万能的第一步。

雅斯贝尔斯所说的超越界，说穿了，就是神。由此可见，雅斯贝尔斯是一个有神论者。

第二节　加布里埃尔·马塞尔

马塞尔1889年12月7日生于法国巴黎，1973年10月逝世。

在法国，马塞尔同萨特的关系，就像德国之雅斯贝尔斯同海德格尔的关系。法国和德国的这两对存在主义者，实际上是当代存在主义的四个台柱。马塞尔早在1925年就发表了《存在与客观性》。接着，在1927年发表了《形上日记》。这两本书都证明马塞尔远比萨特更早从事存在主义哲学的著述；就像雅斯贝尔斯比海德格尔更早从事存在主义研究一样。

马塞尔的父亲是高级知识分子和政治活动家，曾任法国国家政府顾问、法驻瑞典公使、美术博物馆馆长、国立图书馆馆长、国立博物院院长等职。

马塞尔四岁时，母亲就去世了。这件事对他的后来的哲学思想的形成产生很大的影响。据他自己说，虽然后母对他很关心，但他经常怀念自己的亲生母亲，有时，甚至觉得自己感受到了亲生母亲“亲临”心中。他的这种精神状态，使他对“亲临”“不可见事物”有深刻的体验。

从1910年起，马塞尔就先后在法国各地教书，当高中教师。有时，他也到著名的法国公学（College de France）讲课。

马塞尔一生中，只有较短的时间从事固定的职业。大多数时间是从事著述和研究工作。他的写作范围包括文艺批评、戏剧、哲学。

马塞尔的父母都是虔诚的教徒。这对马塞尔之走向有神论有很大的影响。

马塞尔的著作很多，而且题材和体裁都是多方面的。但他的主要成就在两个方面：戏剧和哲学。下面，将其著作分戏剧和哲学两方面加以分类和介绍。

1.戏剧

马塞尔认为，他自己首先是剧作家，然后才是哲学家。所以，他强调，他的戏剧绝不像萨特的戏剧那样是用于表达自己的哲学信仰的，而是道地的从自己亲身体验的生活中提炼出来的。但实际上，他的剧本的确也是认识他的哲学思想的“窗户”。

马塞尔的剧本有20多本。最早发表的是1914年出版的《无形的门槛》，其中还包括《恩宠》和《沙土之宫》。1922年发表《上帝的人》。这个剧本在某种程度上表现了他的哲学思想。在他看来，人是不

可认识的，只有上帝才能对人有所认识。就在这个剧本中，马塞尔塑造了一个牧师的形象。这位牧师宽恕了与人通奸的妻子。过了20年，这位牧师才发觉他并非因仁爱而宽恕自己的妻子，而是因为怕丑事外扬，对他的身份不利，又怕孤独，才宽恕自己的妻子。当牧师认清自己的真正动机以后，他已经濒临绝望边缘，所以，他想要自杀。但他又觉得老百姓需要他、信任他，他才勉强维持自己。可是他知道，老百姓之所以信任他，是因为老百姓把他当作“圣者”。他从这里，进一步感到他既自欺又欺人。他无可奈何，最后，只好诉诸上帝。

在另一个剧本《山巅之路》中，马塞尔塑造了一个叫雅丽亚纳的女主角。她在剧中表现出对她丈夫的情妇的宽仁，但在实际上，雅丽亚纳的心中充满嫉妒心；而友善和宽仁是伪装的。雅丽亚纳一方面千方百计要拆散她丈夫和情妇间的关系，另一方面又要在自己和别人眼中造成一个“女英雄和圣者”的形象。显然，这个剧本中的雅丽亚纳同上述《上帝的人》中的牧师是属于同一个类型的。

除了以上各剧本以外，马塞尔还写了《间谍》、《十字架的记号》、《我的时间不是你们的时间》、《贪吝的心》、《罗马不在罗马》、《你们生长繁殖吧》等。

在马塞尔的剧作中，他几乎都把神、宗教和人的“主体性”作为重要线索。而这是同他的哲学观点紧密相关的。

2.哲学著作

据法国著名的哲学家埃丁纳·吉尔松（Etienne Gilson）的研究，马塞尔的哲学著作主要是《形上日记》。马塞尔从1914年起，用十多年的时间写完这本书，于1927年才发表。《形上日记》的内容反映了马塞尔的存在主义的演变过程。对他的哲学观点的形成起决定性影响的，是第一次世界大战的残酷性。在这部日记中，他记述了参加第一次世界大战的经历。马塞尔是从1914年8月开始主持红十字会的情报中心的。这个情报中心的使命是调查失踪者的消息。从1914年到1918年，马塞尔为千千万万失踪者的家属提供了情报。他看到这么多人伤亡，使他悲切地感受到人生的痛苦。这就使他更关心人生问题。

1925年马塞尔发表了《存在与客观性》。此文试图把个别存在与客观性划分清楚，奠定了马塞尔的存在主义的基本观点。马塞尔和其他存在主义者一样，把一切存在看作是“个别的”和“具体的”东西。

1935年，马塞尔出版了《是与有》（Being＆Having）。这本书实际上是他在1928年至1933年间所写的日记和其他三篇有关宗教与信仰的文章合编而成的。

1940年，马塞尔发表《从拒绝到呼吁》（Du refus a l'invocation）。在这本书中，他特别强调一种所谓“创造性的忠实”（La fidelitécreatrice）。在他看来，人一方面要有创造性，但另一方面，在

创造过程中又必须忠于自己的誓约。这就是“创造性的忠实”。

1944年，《旅途之人》（Homo Viator）出版了。这本书以绝望和希望为主题。他认为：“希望是跨越不知的一种认识，但却是一种摒弃一切狂妄自负的认识，一种被授予、被恩赐的认识，而不是以任何方式争取到的认识。”③ 所谓恩赐，就是神的恩赐。他认为，拒绝神的恩赐，就会陷入绝望。由此，马塞尔把希望寄托在天国。他说：

> 绝对的希望和绝对的信仰不可分，所谓绝对信仰，就是跨越一切条件，这希望是被造之物对无限的存在的一种答复。……④

在马塞尔看来，人的希望只能寄托于上帝身上，但上帝是不可证明的。因为神是不能由人的经验去感受到，而只能通过超越知识的信仰和希望去达到。他认为，如果我们不相信上帝这个绝对的“你”，我们自己也就不再是个别的主体，而是沦为“对象”，最终必然成为毫无意义的东西，陷入绝望之中。但是，人性非抱着希望不可，所以，必须信仰绝对的“你”。

1949年和1950年，马塞尔到英国讲学。接着，他把讲稿整理成书，书名为《存在的秘密》（Le mystere de l'être），于1951年出版。

1955年，马塞尔发表《有问题的人》（Problematic Man）。这本书说不安是人性的一种特征。

1961年，马塞尔应美国哈佛大学的邀请主持“威廉·詹姆斯讲座”（The William James Lectures）。其讲稿以《人的尊严》（La DignitéHumain）为书名发表于1964年。

马塞尔哲学的基本特征是渲染人的孤独的痛苦。如前所述，他作为独子，又自幼丧母，经历了两次世界大战残酷战火的洗礼，使他感到人生的孤独性和痛苦。因此，他极力主张通过人与人之间的交融和沟通来减轻孤独感。他在自己的剧本中写道：“只有一种痛苦，就是孤独。”他认为，在互相割离的情况下，人的这种孤独感会导致绝望。例如，萨特在“没有出路”中所表现的绝望，就是因为他为个人设置了与世隔绝的屏障。因而，人生给弄得毫无意义，变得像监狱一般。马塞尔认为，在日常生活中，人们有时也会遇到这种情况。例如，当一个人犯罪的时候，被捕押上法庭。犯罪者会在心中猜想可能被判决的徒刑期。但是，法官宣判了，结果徒刑期比犯罪者自己设想的还要长。这个犯罪者就会感到绝望。以这种心境去看自己的未来，会把一切都看成是毫无意义的机械式的重复。这样一来，未来就变成“未来的虚无”（un neant d'avenir）。相反，如果通过相互沟通和通融，就可以越过种种自设的藩篱，最后，进入“绝对的你”（Toi absolu）的怀抱，即进入神的王国。

马塞尔认为，造成相互隔离的原因，是“抽象观念”和“对象化”。他说：“对象”一词往往使人想起与己无关的事情；而一旦认为“对象”与己

有关时，它就不再成为对象。“抽象观念”也是这样：它把人与人之间的差别性抛弃掉，不承认真正的个别存在，因而使我们无法了解个别的存在，在人与人之间就挖了一道人为的鸿沟。

在“抽象观念”与“对象化”之外，造成人与人间的隔离的，还有“占有”和“自欺”。

所谓“有”，就是“有”某种外在性之物。也就是说，我“占有”某种东西，它是外在于“我”的东西，本来并不属于“我”。一件东西，被某个人变为他所“有”的东西，也就是变为该人的“对象”。譬如说，“这本书是我的”，也就是把这本书变为我的所有物。它之所以变为我的所有物，是因为它是在我之“外”的一个“对象”。

问题在于：当我把在我之外的对象变为我所有时，我自己同时也被一种“占有欲”所占有。这样一来，我自己也变为“占有欲”的对象。这就是说，当我把外物对象化时，我自己也自我对象化，当我要占有外物而变为自私时，我自己也造成了自欺。

自私和自欺的结果掩盖了“我自身”的本质，使“我”自我孤立起来，这就是所谓“作茧自缚”。

要抵御自欺，就要忠于自己。“忠于自己”就是忠于自己的誓约、许诺。只有这样，才能达到真正的存在。譬如，在马塞尔所写的《你们生长繁殖吧》剧本中，女主角雅聂斯（Agnés）爱上她的表兄布鲁诺（Bruno），但她自己是有夫之妇，而表兄是神父。雅聂斯希望像小时候那样以“你”字相称，而不是称“您”字。但是，布鲁诺对她说：“将自己伪装起来而回到过去的时日，就是把我们自己置身于我们——您与我——已经承诺的绝对誓约外面，那就是同时逃避生命和真理……”

人生来就有两种忧虑和不安：一种是基于人的天性的不安；另一种是心灵因犯罪或病态而产生的各种混乱情况。

克服这两种不安的途径是“分享”（participation）。所谓“分享”，也就是“交往”。在“交往”的过程中，交往的双方都不能视对方为“客体”。当一个人把外物当客体或对象时，他显然是以自我为中心。因而，他实际上是在自我封闭。一个人只有设法脱离开以自我为中心的“监狱”，才能分享一切存在。分享一切存在，就意味着以“存在”——真实的存在——来充实自己的生命的虚无。这种分享过程是无止境的。所以，人的生命也是无限的。人的一生，犹如乘坐一部奔驰于茫茫无际的宇宙的客车一样，客车永远达不到终点，也根本没有终点。人永远是在“旅途之中”。这样的人，是无私的、忠于誓约的、与绝对的“你”——上帝相通融的。

显然，马塞尔的存在主义是在对神的肯定中实现其对现实人生的否定的。他的存在主义如同雅斯贝尔斯的存在主义那样，是用神的崇拜的欢乐来取代对现实生活的悲观态度。这种存在主义也就是萨特所说的“有

神论的存在主义”。从表面来看，有神论的存在主义的结局似乎是乐观的，但实际上，他们同样是以虚无缥缈的彼岸世界为终点。他们同无神论存在主义相比，是更加圆滑的、清高的；而无神论的存在主义虽然给人以赤裸裸的愤世嫉俗的印象，但它终究是坦率的、更接近现实的。这也就是为什么萨特的存在主义会比雅斯贝尔斯、马塞尔等人的有神论存在主义更加普遍地和广泛地流传开来。

第三节　别尔嘉耶夫

别尔嘉耶夫生于1874年。当时的俄国是一个落后的封建帝国。但是，从19世纪下半叶起，俄罗斯帝国已缓慢地滋长着资本主义的因素。代表着新起的俄国资产阶级利益的先进知识分子，如赫尔岑、别林斯基、普希金、莱蒙托夫、屠格涅夫、陀思妥耶夫斯基（F.M.Dostoevski）等人，早在19世纪上半叶，特别是在1848年欧洲革命浪潮的推动下，就以宣传资产阶级自由主义和个人主义为己任。但是，俄国沙皇的军事封建主义统治像一条巨大的绳索扼杀这些知识分子的自由思想。所以，在相当多的俄国知识分子的思想中往往还笼罩着一层层悲观、绝望、厌世的阴影。说明这一点，对于我们了解别尔嘉耶夫的存在主义思想是有一定好处的。我们回溯一下从19世纪上半叶以来的俄国历史，就可以看到：在陀思妥耶夫斯基、屠格涅夫、巴枯宁（M.A.Bakunin）、克鲁泡特金等人的思想中，早已种下别尔嘉耶夫式的存在主义思想的种子。

别尔嘉耶夫的存在主义思想的产生和发展，还决定于别尔嘉耶夫本人的社会经历和19世纪末至20世纪初所发生的历史变革。

别尔嘉耶夫出身于俄国军人的家庭。他从小就在俄国军人子弟学校接受教育。他入大学时，正是俄国社会动荡，酝酿着社会革命的时期。当时，一方面，俄国的自由资产阶级及其政党正大力宣传他们的社会纲领和思想观点；另一方面，无产阶级及其政党——俄国社会民主党——俄国布尔什维克党的前身，也正在宣传社会主义革命理论和纲领。别尔嘉耶夫受到了两者的思想影响。大学后半段生活时期，他尤其受到马克思主义的影响。他本人遂因参加革命活动而被沙皇放逐到伏罗克达。流放达3年之久。

但是，别尔嘉耶夫之所以接受马克思主义，完全不是从无产阶级的立场和观点出发。他并不是真正地拥护马克思主义，而是因为他的资产阶级自由主义在这一个短暂的历史时期内同无产阶级的推翻沙皇专制主义统治的革命目标相符合。较恰当的说法是，他是马克思主义的同路人。

1917年10月社会主义革命成功以后，他被任命为莫斯科大学教授。

但是，他很快就感受到现实的社会主义制度同他的自由主义理想是格格不入的。他所组织成立的“宗教与哲学自由学会”同官方的社会主义政纲发生了针锋相对的冲突。所以，1922年，他便被布尔什维克政府驱逐出境。

可想而知，当时的别尔嘉耶夫的心理是充满着对布尔什维克的仇恨和对自由主义理想的绝望的。从此，他没有自己的祖国，沦为“异乡

人”，心里充满着悲戚和厌世的思想。这一切，是他的存在主义思想产生和发展的温床。

他被驱逐出境后，生活在柏林，在美国基督教青年会（Y.M.C .A.）的资助下，他创立了“宗教与哲学学会”，并于1925年迁往法国巴黎。

别尔嘉耶夫到巴黎后，创办了杂志《路》，并任基督教青年会出版社社长，出版大量宗教与哲学书籍。从此以后，一直到1948年去世为止，他基本上就定居于巴黎，并不停地著述。

由于别尔嘉耶夫的上述特殊经历和他所处的历史条件，使他的存在主义比任何一个存在主义者的哲学都更显著地带有“反共”的政治色彩。宗教信仰和存在主义，不过是他进行反共宣传的思想武器罢了。

别尔嘉耶夫的著作有：

《社会哲学中的主观主义与个人主义——对米凯罗夫斯基的批判》，1901年出版于彼得堡。这部著作表现了别尔嘉耶夫早期动摇于马克思主义与基督教思想之间的世界观。

1907年，他发表了拉丁文著作：《在永恒的观点下》。这一著作标志着他的宗教思想已成为他的世界观的主导部分。

《创造性行为的意义》（The Meaning of the Creative Act）于1916年出版于莫斯科。从这本书的内容可以看出，别尔嘉耶夫在1922年被驱逐出境是很自然的。这本书所宣传的哲学思想是直接与马克思主义相对立的。

十月革命后，别尔嘉耶夫继续著书宣传不同于马克思主义的哲学观点。他的这些思想集中地暴露在他被驱逐后、在柏林出版的著作《不平等的哲学》之中。这本出版于1923年的著作抨击苏维埃人的思想意识形态。

同年，他又把他自己从1919年到1920年间在莫斯科“宗教与哲学自由学会”上发表的讲稿整理成《历史的意义》（The Meaning of History）一书。

1925年迁居巴黎后，别尔嘉耶夫连续发表以下主要著作：《新的中世纪》、《自由与精神》（Freedom & the Spirit）、《精神与实在》、《人的使命》、《孤独与社会》、《奴役与自由》（Slavery & Freedom）、《梦与事实》、《现代世界中的人的命运》（Fate of Man in the Modern World）、《俄国观念》以及《精神领域与凯撒领域》（The Realm of Spirit & the Realm of Caesar）等。

如上所述，别尔嘉耶夫的思想是他个人所遭遇的历史经验的缩影。

他的思想代表了没落的、个人理想遭到破产的人的观点。因此，他的思想中包含着这样几个相互关联的因素：

（一）诅咒这个社会和这个时代。在他看来，这个时代只给人带来灾难、痛苦和不幸。他在《现代世界中的人的命运》一书中，不厌其烦地称这个时代是充满“悲剧”的时代。

（二）悲观和厌世。他诅咒这个时代，却又觉得无力超脱这个现实世界，于是不可避免地陷入悲观、厌世。他说：“悲剧是道德的基本因素，也是最基本的伦理学范畴。”⑤ 他在同一书中宣称，这一悲剧乃起源于人无力解决罪恶与善之间的矛盾和纠缠。

（三）在梦幻中追求个人的自由。别尔嘉耶夫在现实中得不到自由，就必然转向“自我”，寻求观念中的“自由”。因此，在他看来，要得到自由，首先必须避免“对象化”。“对象化”是人处于“受奴役地位”，即失去自由的源泉。什么是“对象化”呢？“对象化”也就是无视个人的个性，抹杀个人的具体特点，而把一切个体看作是某一个人的对象；在这一个人面前，一切人都是同一个东西，即“对象”。他认为，要克服对象化，就要向自己的心灵深处探索自身的价值，在主观的观念中才有真正的自由的价值。自由只有在“虚无”中才存在；真正的自由，乃是“虚无的自由”（meonic freedom）；自由的基础是“虚无”。

（四）只有神才是“自由”的人的归宿。在别尔嘉耶夫看来，神是最自由的；它本身是自由的，同时，只有它才是最尊重人的自由权力。但在人的一生中，有时往往背弃神的教导，辜负神对人的自由权力的尊重，而追求个人的现实利益和把别人“对象化”。因此，在现实世界中，是不可能找到真正的自由。这乃是人间悲剧的产生根源。“道德的悲剧性……起源于这样一个事实：即它的基本问题并不是道德标准或善的问题，而是关于神的自由和人的自由的关系问题。”⑥ 而道德又无法解决这个矛盾。因此，要寻求真正的自由，必须诉诸对神的信仰。

第四节　梅洛-庞蒂

梅洛-庞蒂从师范学校时起就是萨特的同学。后来，他又同萨特一起创办《现代》杂志。因此，很多人往往把梅洛-庞蒂说成是萨特的“影子”或“法国存在主义和马克思主义的另一个代表人物”。

第二次世界大战爆发以后，他和萨特都参军抵御德军的侵略。当时，梅洛-庞蒂是一位副官，而萨特只是一普通兵。德国占领法国时，梅洛-庞蒂和萨特一样加入了抗德的知识分子组织，参加“社会主义与自由”小组。

梅洛-庞蒂与萨特合办的《现代》杂志是从1943年开始筹办，1946年正式出版的。萨特是《现代》杂志社社长，而梅洛-庞蒂是总编辑兼政治编辑。

梅洛-庞蒂的思想观点虽与萨特相接近，但不如萨特那样激进。梅洛-庞蒂声称，他一方面肯定东方集团的社会主义，但另一方面又肯定资本主义的自由主义。他抨击法国国内和资本主义世界内的不合理现象；但又反对苏联集团的“集权统治”。梅洛-庞蒂的立场是法国社会中那些找不到出路的小资产阶级知识分子的彷徨思想的典型表现。他们的理想就是所谓“社会主义＋自由”。

梅洛-庞蒂与萨特之间的矛盾是在1952年因《现代》杂志刊登《论资本主义的矛盾》一文而公开化的。当时，萨特已成为法共党员。梅洛-庞蒂对萨特加入共产党一事心怀不满。发表上述文章只是他们之间的矛盾总爆发的导火线罢了。对于这篇文章，梅洛-庞蒂先是以总编辑的资格写了一个“编者按”，表示他不同意该文作者单方面地揭露资本主义的矛盾而毫不揭露社会主义的矛盾。萨特看了“编者按”后，决定删去。这就引起两人的剧烈的争吵。从此，双方断绝了关系。一直到梅洛-庞蒂去世后，萨特才在《现代》杂志写了一篇悼念梅洛-庞蒂的长文，自称他与梅洛-庞蒂的友谊是他内心深处“永不弥合的伤痕”⑦ 。

梅洛-庞蒂的哲学被人们称为“含糊暧昧的哲学”（Philosophy of Ambiguity）。“含糊暧昧”是梅洛-庞蒂的基本哲学概念。他从“含糊暧昧”出发，并以此概念为支柱建立其存在主义哲学体系。

梅洛-庞蒂认为，世界和人生都是不可捉摸的、模棱两可的。这种模棱两可性，根植于主体与客体的相互混淆。

在梅洛-庞蒂看来，人不只是主体，而且是“身体—主体”（body - subject）。人既不是主体，又不是客体，而是不分主客体的“身体—主体”。这是人与一切其他的存在不同的地方。

世界上的石头、桌子等，只是客体，它们永远是消极的，没有欲望、没有意识。所以，它们永远是它们自身，因而它们也是很清晰的；它们绝不会与精神相混淆的。

但人是肉体—主体；这是人的特点，也是人的悲剧。因为人有肉体，他有欲望，有物质方面的需要；可是，人是主体，他的自我意识又使人的身体不能纵情地生存。肉体和主体之合为一体使人成为不三不四的怪物，使他无法脱离意识而成为客观世界的一部分；可是又无法脱离客观世界而成为内在的、纯意识。人的含混性使他不得不要在世界中生存以认识自己。“没有内在的人，人是在世界中的；并且只有在世界中，他才会知道他自己。”

所以，梅洛-庞蒂主张，人不是像笛卡尔所说的那样，是意识和机械性的肉体的简单的混合；也不是像胡塞尔和海德格尔所说的那样是“有思想的存在”。梅洛-庞蒂认为，人首先是有生命的、有价值的存在。对于人来说，促使他有生存的意向的主动性的，不是意识，而是肉体。但这个肉体是作为主体的肉体，而不是客观世界中的任何一个简单的无生命的物体。这样一种“肉体—主体”的“我”，就是“在这个世界中的存在”（Being - in - the world）。我们在这个世界中（而不是在这个世界之外）的存在，才使我们产生知觉，使我们形成判断和获得价值。

所以，在梅洛-庞蒂那里，笛卡尔主义的成分比萨特少一些。他不像萨特那样，有较多的幻想因素，而是较多地面对现实，强调更多地在现实的存在中满足肉体的需要。

由于他较少诉诸自我意识，所以，他也不像萨特那样漫无边际地谈论“自由”。梅洛-庞蒂认为，自由并不是绝对、无条件的。人的行为并非在任何情况下都是自由的。他说，在谈论自由的时候，首先要预先估计我们的动机的意义，在此基础上，要不断对我们的行为的要求进行调整。所以，自由是一个“渐进”的过程。一个人必须使自己的行为的动机和目标，同他的环境和现实性及各种偶然出现的事件（contigency）相协调。

由此可见，梅洛-庞蒂虽然把世界和“我”变成混淆不清的“存在”，但他并未完全忽视“现实”。这就好比醉汉有时也要考虑“现实”一样。

梅洛-庞蒂的存在主义思想经历一段相当复杂而曲折的发展过程，他虽然比萨特小三岁，并从20世纪30年代起，经历了同萨特几乎相类似的社会历史环境，但他的思想演化过程，却完全与萨特不同。所以，在概述了梅洛-庞蒂的上述基本思想之后，有必要依据他的不同时期的主要著作，进一步分析他的思想的较深一层的内容。

梅洛-庞蒂的主要著作有：《论行为举止的结构》（La Structure du comportement，1942）、《知觉的现象学》（La phenomenologie de la perception，1945）、《人道主义与残暴》（Humanisme et

terreur，1947）、《意义与无意义》（Sens et non - sens，1948）、《可见的和不可见的》（Le visible et l'invisible，1964）及《课程纲要（1952-1960）》（Resume de cours，1968）等。

在《论行为举止的结构》一书中，梅洛-庞蒂批评了美国实证主义和行为主义的心理学关于行为举止的片面理论。在他看来，生理学的问题不能脱离心理学的问题而加以思考。他主张以关于形式的理论（la theorie de la forme）应该在行为分析中取代经典的分析理论。他认为，人的意识是完全自由的，也正是人的意识，才使人有关于自己的肉体的感受。但意识并不同它的对象相对立；精神上的统一性与空间上的多样性（l'unite intellectuelle et la multiplicite spatiale）也不是相对立的。在意识与世界之间，存在着自然的同一性。在这个同一性的基础上，人才是可以被理解的。

在《知觉的现象学》一书中，梅洛-庞蒂试图建构一种不是从意识出发，而是从身体出发的现象学。但在这里，"身体"的问题是在崭新的视域中加以探究的。也正是从这里开始，梅洛-庞蒂不同意萨特过于执着于主体意识的主观主义现象学。梅洛-庞蒂在他的前述著作关于形式的心理学理论的基础上，发展了胡塞尔的现象学，并制定出一套关于"自身的身体"（le corps propre）新概念体系，批判经验论和理智论。梅洛-庞蒂重返到康德那里，注重分析人的意识现象，但他特别强调意识的具体性、条件性及地域性。

因此，在他看来，身体应成为新的"我思"（le nouveau cogito）。但是，这里所描述的"身体—对象"（le corps - objet），就其指谓着"我的身体"而言，它在我面前所呈现的，也正是它在其他人面前所看到的那样。因此，梅洛-庞蒂认为，人们经常忽视的基本事实，就在于：我就是我的身体（Je suis mon corps）。在讲到"我就是我的身体"时，梅洛-庞蒂将"就是 "加以重点号标示出来，目的是为了表明：我的存在 和我的生存 是只能通过我的身体 的存在。在这里，通过身体而存在，并不是观察到的客观的身体的简单的同义词。所谓身体并不是单纯的"客体"或"对象"。什么是"对象"？依梅洛-庞蒂的现象学观点，"对象"的概念是在面对现实的"后退"中形成的。因此，"我的身体"并非隶属"对象"界，而是导向对象的意向。因此，对于"对象"的真正确认，恰恰就是通过对于对象的认定行为本身。所以，真正的"我思"，就是指对于某物的意识的产生。

在《人道主义与残暴》和《意义与无意义》两部著作中，梅洛-庞蒂既反对唯心主义，也反对唯科学论。他认为，一方面，世界决定着我们，但另一方面，世界仅仅是对于我们而言才是存在的。在考察我们同世界的关系时，必须同时考虑到这两个方面。正是在这个基本点上，梅洛-庞蒂与萨特存在着理论上的分歧，而且，正是这分歧，使梅洛-庞蒂终于在1953年离开萨特领导的《现代》杂志编辑部。

在1950年至1952年在巴黎大学的授课讲稿中，梅洛-庞蒂除了论述

人文科学与现象学的关系之外，进一步论述了他在20世纪40年代研究过的“关于形式的理论”。这些年的授课讲稿，分别以《人文科学与现象学》（Les sciences de l'homme et la phenomenologie，1962）和《儿童中关于他人的关系的意识》（Les relations avece autrui chez l'enfant，1962）的书名，在20世纪60年代初正式出版。在后一本书中，梅洛-庞蒂强调，在儿童的感知中，关于其自身的存在的意识，是以某种形态的形式形成的。因此，不应该将儿童获得的思维形式，同他们赋予其家庭关系的形式分割开来。梅洛-庞蒂在这一方面赞同法国另一位心理学家保罗·吉尧姆（Paul Guillaume，1878-1962）的“形式心理学”（La psychologie de la forme）的理论观点，尤其附和吉尧姆的著作：《儿童的模仿》（L'imitation chez l'enfant，1925）及《形式心理学》（La psychologie de la forme，1937）这两本书中的基本观点。梅洛-庞蒂和吉尧姆一样，认为儿童首先模仿行为，因此，必须把“行为”的观察及其形式上的模仿放在首位。在分析语言的功能以及谈话动作时，梅洛-庞蒂赞同精神分析学家丹尼尔·拉加斯（Daniel Lagache）的行为理论。梅洛-庞蒂引了拉加斯的著作《口语幻觉与言说》一书的观点，指出：语言是一种由两人以上所实行的程序，因此，当一个人说话的时候，他作为主体才能听到说话。在所有这些方面，梅洛-庞蒂的形式心理学理论几乎同法国的形态心理学家亨利·瓦隆（Henri Wallon，1879-1962）等人的观点相类似，即认为人的感知具有组织有动机的行为的能力。而且，梅洛-庞蒂还认为，同他人的关系是“我的感知的构成因素”，也是“我的自我发现的条件”。

根据保罗·亨利（Paul Henry）的看法，梅洛-庞蒂从存在主义的观点对于传统的“科学的心理学”的批判，同马克思主义从社会的观点对于心理学的批判，具有同样的意义。⑧

在梅洛-庞蒂的关于人文科学方法论的讲课提纲中，他强调胡塞尔的现象学的目的，在于解决哲学、人文科学及自然科学的危机。胡塞尔试图通过现象学重新思考科学、哲学和合理性及其基础的问题。梅洛-庞蒂认为，胡塞尔现象学的特点就是在逻辑主义和心理主义之间找到一条通道（de trouver un chemin entre le logicisme et le psychologisme）。胡塞尔的现象学表现了这样一种意愿，即一方面搜集在人类历史上所经历的一切在认知上、生活上和文化上的具体经验，另一方面也同时发现在这些事实发展过程中的非单纯连续关系里所可能表达的自发性秩序、内在的意义和真理因素。因此，胡塞尔的“现象学的（简化）”要求把一切“我”还原寓于其中的“自发性判断”加以“悬挂”，加以括号化，暂时地隔离开来，而不是加以消除，以便进一步去理解它们，而不是把它们加以简单的否定。为了说明胡塞尔的这种现象学方法，梅洛-庞蒂以萨特早期论形象和论情感的作品为例，强调情感是我们同世界的关系的“修正”（l'emotion est la modification de nos rapports avec le monde）；当我们放弃某一个正确的行动，而将周围环境进行一种直接的、魔术般的和幻想似的变更的时候，我们就是在“修正”我们同世界的关系。在胡塞尔看来，只有在心理学事件的发生过程中，才揭示出不可化约成事实的特殊性的一种“意义”。在心理学事件发生过程中，“真理”之突然冒

现，便是胡塞尔所说的“本质的直观”（l'intuition des essences）。

1952年梅洛-庞蒂被选为法兰西学院院士以后，他于1953年1月发表了题为“哲学的颂赞”（Eloge de la philosophie）的就职演说。他说，“哲学就是对于显明性的品尝和对于模棱两可性的辨识”。梅洛-庞蒂很诙谐地说：苏格拉底是很爱开玩笑的；这位哲学家并不是严肃的人。哲学家是和普通的人一样，他们并非在行动上的专门家。对于哲学家来说，真正的讽刺，就是使每个人成为其自身、并又在他人中被辨认的那种讽刺。这样的真正的讽刺，并不是一种态度，而是一个任务。

梅洛-庞蒂在1953年在法兰西学院的授课提纲，进一步加深了他对感知的现象学的研究。梅洛-庞蒂从一开始就指出：现象学乃是关于结构，或者，更确切地说，是“关于行为举止的结构一种描述的实践”⑨。梅洛-庞蒂由此把“知觉”放在首位，不只是把知觉当成一般的和普通的“现象”；在梅洛-庞蒂看来，知觉远非单纯的一种现象，它毋宁是唯一引导“人”走向世界、并最终使人与世界发生关系的真正基础。正是在知觉的基础上，人才有可能建构自己的活动及经验。与知觉相适应的世界，形成为人的思想和行为的场域。因此，梅洛-庞蒂说：“哲学家的绝对认识，就是知觉。”⑩

因此，梅洛-庞蒂赋予现象学家的“考古学家”式的任务，就是尽一切可能展示知觉的所有各个方面，并同时地摧毁一切关于“完满的世界”的偏见。在梅洛-庞蒂看来，世界从来都不可能是完全地确定无疑，也不可能是完满地完成。相反，世界应该是具有开放的地平线。作为“存在的系谱学”（Généalogie de l'être），现象学首先要揭示“被感知的世界”，也就是在意识中显现的存在；但这种意识并非自律的先验的主体性。在他看来，哲学家的深刻的反思和哲学思考前的经验之间，在经验和科学之间，始终都保持“相互性”的关系。哲学，除了是“被证明的经验”之外，再也没有别的什么。[11] 作为现象学的认知，真理，也永远不会是一旦确定、便再也不变动的结论；而是一个永恒的、不断更新的把握和一再开始的新认识。

为了保障真理的不断发现，最根本的方法是“描述”（la description）。这就是说，我们的任务，不是去建构，而是去描述“人在世界上以及只有在世界中才能被认识”的那种方式。[12] 为此，有必要同世界暂时地割断联系，进行一种前述的“现象学的还原”，把世界加以悬搁；但是，同时要避免那种妄想达到绝对先验的意识的做法，似乎在这种绝对先验的意识面前会展现出一种“完全透明”的世界。“世界无非就是我们所感知的那些。”（Le monde est cela que nous percevons.）[13]

利科曾指出：梅洛-庞蒂的存在主义的现象学，是围绕着三大不同的主题的——关于被感知的世界，自身的身体及关于“他人”和“人的世界”。

梅洛-庞蒂认为我们所感知到的世界是某种内在性（une sorte

d'interiorite）。我们是从世界的内部去感知世界的。感知就是"我"同"我所感知到的东西"之间的默契。例如，一幅图画的意义，就是在这种情况下，向"我"显现出来。也正是从这个角度来看，感知就是一种"语言"；它是理解他人的一条通道。

从20世纪50年代中期以后，梅洛-庞蒂在法兰西学院的授课提纲显示，他的研究进一步深入到语言的现象学领域。在这个阶段，梅洛-庞蒂从语言的角度去深入研究意义的意向性分析。在分析意义的过程中，梅洛-庞蒂先是研究身体的表达姿式，然后进一步地研究信号体系，其中包括在画家的艺术和作家的作品中所使用的、表达意义的各种符号。[14]

梅洛-庞蒂在现象学研究中所要探讨的"意义"，是在"初生态"或"最原初的状态"的"意义"（le sens in statu nascendi）；它既不是在事物中预先给予的，也不是由某种"纯粹的"或"占优先地位"的主体意识所能够一次绝对地完成的。梅洛-庞蒂认为，"并不是一切都有一个意义；也不是一切都没有意义"；而只能说："意义"是存在的；这是一种在经验中产生并在经验的偶然性中产生的意义。这种意义是永远开放的、未确定的、多义性的，从来都不会是"完全的透明"；重要的问题是要不断地揭示一切感受到的事物，包括个人和世界的前结构的"前客体"、"前反思"及其不具名的原始结构。[15]

梅洛-庞蒂的研究范围，越到20世纪50年代中期以后，越扩及哲学以外的语言学、社会学、艺术和政治领域。实际上，他的意图是要探究一切与人的存在，尤其是与人的"生活世界"相关联的问题；而他的这些广泛、深入的研究又归根结底是为了重建一个关于人的生存及其生活世界的本体论基础。关于这一点，可以在他去世后由他的学生和朋友克劳德·勒福特（Claude Lefort，1924-2010）所整理出版的《可见的和不可见的》的著作中看出其轮廓。

《可见的和不可见的》是梅洛-庞蒂的晚期未竟之作。这是一部向本体论探究的哲学著作，其用意是要建构一个关于永无终止的真理的新本体论，研究各种可见的和不可见的存在的基础本体论；其中也包括研究"在我们之外"或"在我们底下的"的"野生的存在"（Etre sauvage）。

《可见的和不可见的》原计划有三部分：1.可见的；2.自然；3.逻各斯。梅洛-庞蒂所说的"可见的"，似乎是指某种在人之中实现的东西，但它不是人类学的。至于"自然"，指的是"人"的"另一面"，诸如人的"肉体"；但它又不是"物质"。"逻各斯"则是人之中自行实现的东西，但它又不是"人的属性"。

梅洛-庞蒂曾经宣称："我们不可能建立直接的本体论。我的'间接'方法（实在中的存在）是唯一与存在相适应的。"[16]

同海德格尔的"否定的形而上学"相比，如果说海德格尔所强调的是"存在"与"此在"的"在世"的不可分性的话，那么，梅洛-庞蒂的"间接

的本体论”是要强调“存在”与“实在”的内在联系。梅洛-庞蒂认为，肉体不应是视觉的对象，因为肉体是“不可见”的；但肉体可以通过“可见的”东西去“解译”（decrypter）。什么是肉体？梅洛-庞蒂说：“肉体不是物质，不是精神，也不是实体。我们只能用‘基质’（element）这个概念来表示它，如同古希腊人以此概念探讨水、气、土、火一样。”[17] 所以，“存在”是一切实存事物的“肉体”。肉体作为实存事物的本质，本是不可见的；它只有通过实存事物这些可见的东西，才能被我们把握。换句话说，“存在”是通过实在的、“在世”的一切事物的“间接”性的中介，才是可以被把握。因此，“肉体”是梅洛-庞蒂的间接本体论中的基本概念，它是梅洛-庞蒂用来在“可见”与“不可见”、“显现”与“隐现”之相互关系中表达“存在”的本体论范畴。

梅洛-庞蒂的间接本体论既然把“肉体”升华为事物的“先验”性基质，那么，梅洛-庞蒂的新本体论也就失去了一个确定的、作为“终极性”意义的立足点。实际上，梅洛-庞蒂早在《意义与无意义》中就强调了“意义”之不确定性之本体论意义。按照他的新的“可见的和不可见的”本体论，“存在”作为我们所感知的万事万物的“肉体”，本来就应该是“不确定的”，因为它是“显现”在确定的万事万物中、因而也“无所不在地”使万事万物如此这般地确定下来的“确定性本身”。

“存在”没有本质，因为“本质”是先验意识的主体从经验事实中抽象出来的观念性的东西。存在不应在这样的“观念”中去寻求其“本质”。“存在”，不像作为观念的本质那样躲在经验事实的背后，而需要主体去加以抽象出来。存在是显现于直接经验之中；它必须在胡塞尔所说的“生活世界”中被体验出来。“存在”的问题，不是探讨“什么是什么”的问题，毋宁是提出“什么是什么”的问题的先决条件。在这个意义上说，梅洛-庞蒂所说的“间接的本体论”也可以叫“否定哲学”。

在梅洛-庞蒂看来，存在没有“过去”、“现在”和“将来”，它不具备着可见的实存事物的时间维度，因为它本身是不可见的，它作为“本原性的现在”是无所不在，因而也就无所在。

同海德格尔关于存在的否定的形而上学的结论一样，同萨特关于存在与虚无的本体论一样，梅洛-庞蒂也认为：一个真正把虚无当作虚无来思维的哲学，才是真正的存在哲学。[18] 梅洛-庞蒂接着指出：“对于一个在纯粹中把握否定的思想来说，并不存在放弃世界和重提反思这两种运动，也不宣称提倡事物的自然主张或提倡事物的意义的思辨；因为上述相互对立的两方面都包含向对方转化的可能性。存在的感知和虚无的非感知是共处的，或者说是同一的。一种从根本上把握否定的绝对的否定论和一种无一遗漏地把握存在的绝对肯定论，恰恰是同一的，它们之间没有丝毫的区别：说虚无不存在和只有‘存在’存在，完全是一个意思。”[19]

在梅洛-庞蒂那里，为了从新的本体论的高度解决存在与虚无的复杂关系，他吸取了萨特在《存在与虚无》的论述中的不足之处，试图避免

重演萨特关于“存在”与“虚无”的相互关系的那些折中主义或调和主义的简单论证，强调要使存在与虚无之间的相互交叉和相互转化的复杂运动，进一步建立在一个更高层次的本体论意义的“存在”的基础上；在那里，存在的肯定性和虚无的否定性的对立，不是像萨特那样，仅仅简单地在两者的相互渗透和相互牵制中加以解决，而是从根本上加以超越 。一切无所不在的“存在”和一切“无所在”的“虚无”，之所以能够在实存中相互对立又相互渗透，是因为它们都是以最原本的那个本体论意义的“存在”作为根基。这个真正的“存在”是一种“超存在”，因为它是超越于一切存在与虚无的对立、并使这个对立成为可能的唯一基础。梅洛-庞蒂说：“这种存在从某种意义上说包含了虚无；它召唤着虚无，使自己变成丰实，成为真正的存在。”[20]

所以，梅洛-庞蒂所要建构的新本体论，是试图克服萨特的“主体性”为中心的存在本体论。梅洛-庞蒂在《论符号》一书的前言中宣称：“我必须完成某种类似《存在与虚无》的著作。”[21] 接着，在《可见的和不可见的》一书中，他更明确地说：“与其说存在与虚无，不如更确切地说可见的和不可见的，同时重申它们并不是相互矛盾的。”[22] 在梅洛-庞蒂交给他的朋友马夏尔·吉鲁德（Martial Gueroult，1891-1976）的著作稿中，梅洛-庞蒂讽刺萨特只会反复地说“我想”，“却忘记他自己有一个身体”[23] 。

庞蒂对他的学生勒福特说，他发现“身体”是“象征性的强大力量”（le corps comme puissance symbolique），以此为基本观点，他要建构“关于精神中的一种具体理论；这个理论将在精神同它所给予的工具的相互转换的关系中向我们显示精神本身”[24] 。在勒福特为梅洛-庞蒂的《论世间散文》（La prose du monde，1969）一书的出版所写的上述导论性文章中，勒福特转引梅洛-庞蒂的话说：他之所以要研究文学语言，是因为在他看来，在文学语言中，可以更容易地看出语言并非具有自明性的一种思想的“单纯外衣”。[25]

第五节　阿尔贝·加缪

加缪于1913年11月7日生于阿尔及利亚康士坦丁城附近的孟多维村。他的父亲是酒店里的酒窖看管人，于加缪生后的第二年死于第一次世界大战的战场上。父亲死后，加缪的母亲当打杂女工来维持家庭生活。当时，加缪全家有五口人挤在伯尔古（Belcourt）工人区的一间公寓里。

加缪从小就很聪明，他的老师路格·杰曼很喜欢他，为他在阿尔及尔公立中学申请奖学金。13岁时，他就开始阅读纪德（Gide）、蒙特朗（Montherlant）和马尔劳的作品，其中尤以马尔劳的文章对他影响最大。他17岁得了肺病，使他不得不离开过于拥挤的家，到叔叔家去住。据他说，他叔叔是“伏尔泰式的人物，有无政府主义的传统”。

1933年，加缪在阿尔及尔大学哲学系读书时，他深受让·格拉尼（Jean Grenier）的影响。加缪说，正是格拉尼使他对哲学产生爱好。所以，加缪曾把他的两本早期著作献给格拉尼。

1933年，加缪参加了由亨利·巴比塞（Henri Barbusse，1873-1935）和罗曼·罗兰（Romain Rolland，1866-1944）所领导的“阿姆斯特丹—布莱厄运动”（Amsterdam-Pleyel）。这可以说是加缪第一次参加的政治活动。这一活动的宗旨是反法西斯主义。

1934年底，加缪参加共产党。加缪积极地到阿尔及利亚人中间作宣传工作。但是，据说不久加缪就因党组织不重视殖民地斗争而脱离法共。

从1935年起，他开始陆续写作短文。这些文章后来收集成册，书名为《模棱集》（L'Envers et L'Endroit）。同年，他还写了第一部剧本《阿斯杜人的叛乱》（Révolte dans les Asturies）。从这时起，加缪还从事戏剧工作。他创办了“劳动剧场”，当演员一直到1937年。

1937年，任《阿尔及尔共和报》记者。

1938年，他的第二部剧本《卡里古拉》出版了。同时，他开始撰写《西西弗斯的神话》和《异乡人》。

1939年，他的短文集《婚礼》（Noces）出版。

第二次世界大战爆发后，加缪志愿参军，但因检验身体不合格未被录用。

1940年，因《阿尔及尔共和报》被官方查封，加缪前往巴黎。就在

这一年5月，他的《异乡人》正式出版。由于德军入侵，他与《巴黎晚报》编辑部一块离开巴黎。

1941年2月，他的《西西弗斯的神话》出版了。这本书是以人生的荒谬为论题的，它以讨论自杀问题为开端，又以反叛问题而告终。加缪认为，面对着生活的荒谬，不能选择自杀的道路，只能选择反叛的道路；真正的反叛不是自杀，而是继续生活下去。自杀是“把荒谬推到极端而加以接受”。真正的反叛是“至死不妥协，而死也不志愿接受死亡”。

与此同时，他还出版了另一个著作《抵抗阵线》（The Resistance）。这时，加缪已从法国里昂回到阿尔及利亚的俄兰。他在写到为什么他要加入抵抗阵线时说：“我了解到，我恨暴力，但我更恨执行暴力的机关。”

从1941年开始，加缪开始写《鼠疫》。可是，1942年春，因肺病再次发作，加缪回到法国。从此，他参加地下活动多年。

1943年春，他在巴黎格利玛尔书局任编辑，并继续参加地下活动和从事著述。同年，写出剧本《误会》初稿。这个剧本讲一个儿子从外面回家，因没说出自己的姓名，被他的当了土匪的父母所杀害。故事表现了“陌生、放逐、隔离”的中心思想。

1943年秋，他负责《战斗报》，这是由“战斗”地下组织所发行的抗德刊物。到1944年8月24日法国解放时，《战斗报》在首次公开发行时才标出加缪任主编。

《鼠疫》是一部反映德军占领和抗德斗争的小说，背景是阿尔及利亚海滨城市俄兰。故事的主角是李尔（Rieux）医生。这部小说，以表面的恐怖，深藏着生命的欢乐和希望。这部寓言小说以这样的警告而告终：瘟疫病菌可以长年累月地潜伏在“家具和布匹中”，有一天又会“催醒它的老鼠们，使它们死在一个快乐城市的光天化日之下”。这里所说的“瘟疫”显然是比喻着人类社会所面临的灾难和不幸。

1944年秋法国解放后的最初三年，加缪的名字随着他的作品《异乡人》、《西西弗斯的神话》等而传遍法国和欧洲其他国家。

1945年9月，上演加缪的剧本《卡里古拉》，非常成功。

1947年，他的《鼠疫》正式出版了，也受到普遍的欢迎。许多作家把《鼠疫》评为“无神的神圣”，而把加缪举为正义者的典范。

加缪任《战斗报》主编一直到1947年6月。那时，法国国内原抗德抵抗阵线内的各派政治活动力量正重新组合与分化。加缪对于新出现的政治形势企图采取不偏不倚的“中立立场”。因此，他的口号是“不要牺牲者，也不要刽子手”（Nis victimes ni Bourreaux）。这一口号后来成为《反叛者》一书的主题。

《反叛者》这本书是加缪在1949年到1950年写的，1951年10月出版。在这当间，1949年，他写的剧本《正义者》（Les Justes）在巴黎公演。

《反叛者》实际上是《西西弗斯的神话》的继续。它以自杀和荒谬为开端，为背叛无产阶级革命事业的叛徒作辩解。

《反叛者》和《正义者》，在政治上是反对暴力革命的。但是，加缪同一切陷于绝望的小资产阶级一样，并不能找到真正的出路，他无法论证非暴力的革命何以实现。

从1943年到1952年，加缪和萨特有较多的来往。当加缪的《异乡人》出版时，萨特对这本书的赞扬，使年轻的加缪更加引人注目。但加缪一直否认自己是存在主义者。然而，实际上，在加缪的《西西弗斯的神话》和其他作品中所展开的、否定人生的“荒谬概念”，恰恰是受萨特的《呕吐》和海德格尔、雅斯贝尔斯、齐克果的虚无主义和悲观主义的很深影响。加缪和萨特的政治分歧是从1948年开始的，当时的法国政治势力，如前所述，已经发生了分化和重新组合。这一分歧到1952年发展到顶峰。当时，萨特主编的《现代》杂志发表了弗兰西斯·强森（Francis Jeanson）的评论《反叛者》的文章。题目是：“阿尔贝·加缪，叛徒的灵魂”。强森在评论中指责加缪的《反叛者》为反动分子张目。强森的评论发表于六月号的《现代》杂志。接着，八月号的《现代》发表加缪的答复，文中指强森等人“要反抗一切，只不反抗共产党和共产主义国家”。同期刊登萨特对加缪的批判。从此，萨特与加缪的友谊就宣告决裂。

1952年至1954年，即阿尔及利亚战争爆发前夕，加缪写了六篇文章，后来收为一卷，书名为《放逐与王国》（L'Exil et la Royaume，即Exile & the Kingdom）。

加缪写的关于阿尔及利亚战争的书，是《阿尔及利亚记事》，收在《加缪论文集》（Camus：Essais）中。在这里，加缪为法国的殖民主义辩解。1957年12月，加缪刚刚领受诺贝尔文学奖，就在瑞典斯德哥尔摩宣布：“我总是谴责恐怖。我也必然谴责盲目的恐怖主义，例如，在阿尔及利亚街上施行的那种。那种恐怖主义有一天要袭击我的母亲或我的家庭。我信仰正义，但是我防卫我母亲要先于防卫正义。”这就是说，因为他的母亲在阿尔及利亚，他就必须支持法国侵略军的占领。他所指责的恐怖，不是反革命的、殖民主义的恐怖，而是革命的恐怖。

从那以后，加缪撰写最后一部小说《堕落》（La Chute，或Fall）。这部小说反映加缪在《反叛者》出版之后的孤独感，以及因法国国内阶级斗争的激化而产生的“放逐感”。他说，他们似乎被放逐到一个“地狱的前厅”。

1960年2月，加缪在维勒伯利恩因车祸而死。时年四十七岁。

从上面加缪的生平和著作中，可以看出：加缪首先是一个文学家。

他与其是哲学家，不如说是“存在主义的文学家”。

加缪的中心概念是“荒谬”（absurd）。“荒谬”是“理性的人”遭遇到“毫无道理的世界”之后产生出来的。面对着“荒谬”，才出现“反叛”、“西西弗斯的嘲笑”和“肉体的反叛”。所以，加缪说：“我反叛，因此，我才存在。”

在加缪那里，对付“荒谬”的出路不在天国，而在现实的生活中；对付“荒谬”的态度也不是像雅斯贝尔斯说的“超越”，而是“以其人之道还治其人之身”，即以“荒谬”对付“荒谬”，也就是“反叛”。“反叛”者，就是离经叛道也；也就是视一切现存的秩序和道德于不顾，自己选择自己所要走的道路。加缪认为，像齐克果那样的“跳跃”现实，就是无异于“自贬”，就是自弃。加缪称之为“哲学上的自杀”。因此，加缪认为，既然世界是荒谬的，就无须回避它；我们自己采取“荒谬”的态度就是了。用他的话来说，就是要使“荒谬活生生地保持下来”。

人在自己的存在中将处处体验到世界的“荒谬”性，因而也会逐渐地体验到自己采取“荒谬”的生活态度的必要性。在生活中遵循现存的道德是毫无意义的；生活的价值就在于敢于反叛一切。正如《西西弗斯的神话》所云：“反叛给生活以价值。”

第六节　弗兰兹·卡夫卡

卡夫卡是捷克人；当卡夫卡诞生时，捷克是奥匈帝国的一部分。1901年，他升入布拉格卡尔·费尔迪南大学。通过国家考试后，1906年入布拉格劳威律师事务所实习，同年6月，获法学博士学位。

卡夫卡虽然学法律，但正如他在个人“简历”中所写的那样：“我从来没有想过要一辈子当律师。”

所以，早在1907年以前，卡夫卡就已开始写作。他的包括《挣扎》（Description of a Struggle）和《乡村婚礼的准备》在内的几个短篇作品就在这时候写成的。

1908年起他在布拉格“劳工意外保险局”任职。

1909年，他的《挣扎》发表。同年9月，他开始旅游义、法、瑞士等国，在旅游期间，写出《旅游日记》（Diaries of Franz Kafka）。

1912年开始执笔写《失踪了的那个人》。

同年8月，他认识一位叫费丽丝的女人。这是他一生中追求过的四个女人中的第一个。我之所以要特别地介绍费丽丝同卡夫卡的关系，是因为两性关系构成卡夫卡生活中的一个重要内容。在他的时而激动、时而悲观、时而追求、时而失恋的爱情生活中，永远没有一个完整的爱情生活；有的只是一连串的绝望、幸福、自我贬咒和自我折磨——这一切像秋天的落叶一样，只是在横扫而过的风流中浮降升格，却又始终不落在坚实的土地上。卡夫卡渴望着女人，却从没结婚，它所引起的痛苦，使卡夫卡像一只受惊的小动物自掘一条蜿蜒的甬道，以遁避世俗的伤害。正如他自己所说：“洞穴最可爱之处在于它的寂静。”

在他所追求的四个女人之中，以费丽丝对他的影响为最大。从1912年9月20日始，卡夫卡在整整5年的时间内不断给费丽丝写信。这些信后来成为《给费丽丝的信》（Letters to Felice）一书，于卡夫卡死后50年在纽约出版。这本书信集不只是情书，而且是卡夫卡的人生观的淋漓尽致的自白。因此，它是研究卡夫卡的哲学观点的重要参考书。

从这个书信集中可以看出，卡夫卡之所以狂热地追求费丽丝是因为他要逃避现实。但是，他在追求中并没有得到安慰，所得到的仍然是空虚和绝望。所以，他在信中说：“我该生存却没能生存下来。”他追求费丽丝失败后，得出的结论是“独身”。但是，“独身”解决了他的苦闷吗？没有。于是，他又辗转于追求幸福的痛苦的幻想之中。他在《沉思罪、痛苦、希望与真道的格言集》中说：

> 我们必须忍受环绕在我们周围的一切痛苦。我们每个人所拥有的不是一具躯体，而是一串成长的过程，它以各种方式，让我们经历了各式各样的痛苦……而后迎向衰老和死亡。

1912年秋，卡夫卡写出《判决》和《蜕变》（Metamorphosis）。第二年，《沉思》和《火伕》出版。

1914年，第一次世界大战前夕，开始构思《城堡》（Das Schloss）。大战爆发后，写《审判》和《流刑地》（Penal Colony）。

第一次世界大战的爆发给卡夫卡一次沉重的精神打击。他面对着互相残杀的战争，本来已经悲观、孤独的世界观又更加灰暗了。

1917年，医生诊断患肺结核，他离开保险公司，在家研究齐克果的作品。他看到齐克果的作品《判决书》（The Book of the Judge），倍加感到自己的命运与齐克果的命运如此相似。他的世界观与齐克果的书发生了强烈的共鸣，他对他的朋友古斯塔夫·雅诺兹（Gustav Janouch）说：

> “我”受到恐惧的无尽折磨，只有通过爱，才能破除这层层恐惧的包围。人虽然从周遭枯叶的一片抖瑟声中，早已见到新抽的绿芽，但他一定还要以耐心镇定自己，慢慢等待。忍耐是唯一真正可以使人的梦想变为事实的根本。动物比人类更接近我们——那就是我们囚笼的所在。

在苦恼和忧伤中忍受一切，“你无须离开你的房间。只要静坐在你的桌边聆听着。不只是聆听，还要等待。不只是等待，还要保持静默与孤独。世界将会拆下它的假面，坦然无蔽地向你奉献，它毫无选择，将在你的脚下出神且猛喜地旅行。”

1917年，卡夫卡写出《格言》。

1918年大战结束时，卡夫卡完成《中国长城》（Great Wall of China）和《骑桶者》。

1919年，《乡村医生》与《流刑地》正式出版。同时，开始写《给父亲的信》（Letter to His Father）。

1920年，完成《夜》等几篇小品文。

以后，病势加重，进疗养院。

1923年，写出《巨鼹》、《一只狗的研究》、《绝食的艺术家》。

1924年，病况进一步恶化。6月3日逝世，葬于布拉格。

卡夫卡的经历和他承受病魔缠绕的一生，使他始终都想到“死亡”；

他的狂热和绝望，他的喜悦和悲哀，不过是面对“死亡”的怯懦表现罢了。他认为，人无法克服走向死亡这个趋势，人就在“死亡河”的波浪中向前漂浮，“一去再也无法回头”。

他在《格言》中说：“对死亡的渴望是萌生认识的第一个征兆。这个生活似乎是无可忍受的，而其他生活又是不可企及的。人们再也不会因为祈冀死亡而感到羞惭；人人祈祷以便导出这个为人憎恶的老地窖，却又引入一个尚未被人憎恶的新地窖。于是乎，我们看到了一个信仰的残迹。”所以，在死亡面前，“美德是孤独的、绝望的”。

在卡夫卡看来，罪恶和痛苦的荒谬性不是在荒谬的世界中，而在人本身的内省的不足性；自己必须忍耐一切，以致对一切外在的荒谬形成一种习惯的态度，人的存在才达到“自由”。

同荒谬相比，如果说卡夫卡对于“荒谬”是采取自我毁灭的内省的话，那么，加缪就采取主动的“荒谬”行为去回击荒谬。所以，卡夫卡和加缪从同一个出发点，走向相反的目的地。

卡夫卡逝世以后，他在生前未能完成的手稿，陆续公之于世：1925年，发表他的《审判》；1926年，发表《城堡》；1927年，发表《美国》（Amerika）。这些小说和作品的发表，进一步表明卡夫卡对于“存在”和“生存”问题的始终一贯的关怀。在他的作品中所表现的那种怪诞离奇的构思和梦幻式的情节，只是曲折地表现出当时社会和人性的“异化”及其在人心中激起的痛苦。

卡夫卡的作品中用“法则”（Gesetz）的概念所表达的“存在”，实际上是一种严刻地“丧尽内容的”和“不确定的”，并因而是“不可说出的”事物（das streng Inhaltlose，Unbestimmbare und daher Unaussprechbare），只是“人”的“存在”本身又无时无刻地趋向于它。由于“存在”始终呈现为“法则”，对之毫无所知的人也就变成为“有罪的”和“有责任的”。因此，卡夫卡在《审判》中指出：“存在”的“澄明”只有在一切思想过程的汇集中才能表现出来。这种给予“人”一种空幻的期望，似乎尚可以由此而从生命的一切条件中解脱出来，达到一种梦想中的“自由”。在卡夫卡的思想中，人不可能真正地达到“真理”，不可能实现真正的“存在”，但可以使自己为“必要的”事物而存在。

卡夫卡的朋友马克斯·布罗德违背卡夫卡关于将其作品“毫无例外地销毁掉”的遗嘱，把卡夫卡的作品和遗稿整理成《卡夫卡全集》九卷本加以出版。

第七节　保罗·利科

利科，是现象学家胡塞尔和列维纳斯的学生，作为存在主义哲学家马塞尔的学生，如本书引言所述，他自己也是一位存在哲学家。他的存在哲学思想，还深受萨特和梅洛-庞蒂的影响。但利科的存在哲学，经历了特殊的发展和演变过程，以致在20世纪60年代后，由于对解释学、英美分析哲学及基督教哲学的特殊研究和深刻造诣，使他的哲学终于完全从存在主义的框架中脱离出来，形成其自身独特的体系。

利科的存在主义思想，如前所述，是在1949年发表《关于意志的哲学》第一卷：《意愿者与非意愿者》（Philosophie de la volonte，Tome I：Le volontaire et I'involontaire，Aubier - Montaigne）的时候系统地表现出来的。就是在这本书中，利科继承了马塞尔的存在主义哲学观点，发展了一种意志论现象解释学。

利科的这种意志论现象学的解释学，是一篇理论“三部曲”：（1）对于“意愿者”和“非意愿者”的结构进行现象学研究，构成了第一部篇章——这部篇章是在“决定”（la decision）、“行为”（l'agir）和“同意”（le consentement）三向交错的领域中加以展开和解析的。（2）对于“可错性”概念（le concept de la faillibilite）进行分析，以便在人本身的先天构成（la conctitutionapriori de l'homme lui - même）中探索道德上的“恶”和精神上的痛苦的可能来源。（3）对于“恶的象征体系”（le symbolique du mal）进行研究，试图说明恶的单纯可能性与错误的犯罪的现实性的真正关系——在这里，利科全面地发展了他的关于符号、信号和象征的论谈（le discours du symbole）的语言、行为和思想综合交错关系的重要理论，以便揭示象征的论谈“提供思想”（donneapenser）或“启动人去思想”的重要功能。

对于“意愿者”与“非意愿者”的现象学研究，始终都考虑到两者的相互作用及其在各个领域中所发生的作用和所呈现的特殊结构。意愿者与非意愿者的相互作用结构是多样的、更新的；两者的共同结构乃是“主观性”或“主体性”（la subjectivite）。在利科看来，对意志领域的冲突性、矛盾性和悲剧性分析，可以导致协调。因此，关于“同意”的概念，作为“考虑”与“行动”之间的一种类似“决心”的心理状态，终于达到了“我”的最高形象，完成了协调的最高阶段。因此“同意”并不一定是妥协、让步或屈服；而是在面对着性格、无意识和生活中的不可代替的必然性时的“否决”或“顺从”的界限之外的一种“自由”；是超越于对上述必然性的“拒绝”或“顺从”的一种真正人性的“自由”，它保障着在人类自身之中的“意愿者”与“非意愿者”的“极性”（les polarites du volontaire et de l'involontaire）的存在，因此，它是一种最高的自由；有了这种自由，才有可能通向一切意志哲学的极限——正是在那里，人们才意识到：“意图并非意味着创建”；同时，也正是在那里，它打开了通向一种

呈现“希望”之形象的充满诗意境界（une poetique des figures de l'esperance）的道路。

所以，在利科那里，“希望”与“自由”是相联系的。利科是倾向于从宗教信仰的角度去考察一种“基于希望的自由”。希望是永远可能的和永远存在的，但希望是根源于人对自由之追求以及人性对于自由之向往；这种追求和向往的最深刻表现乃是宗教信仰。在利科看来，人生的最深远的意义是植根于宗教神话之中；也就是说，是宗教神话构成为激励着人的情感的根源。

宗教信仰为人的存在和人的努力提供永不枯竭的希望源泉。利科曾为此借用美国存在主义的宗教哲学家保罗·田立克的重要范畴，即“不管……”的范畴（the Category of“inspite of...”）。田立克用“inspite of...”的范畴，去分析宗教信仰中的那种不顾一切的近乎冲动的赤诚情感，这是一种“不顾一切”的本体论的和伦理学意义上的“勇气”[26]，实际上，世界上的许多事情都是以“不管……”的方式而存在的。利科曾说，世界上的“恶”（le mal）就是以“不管……”的方式而存在的；也就是说，“恶”是不顾一切地存在的，其存在是没有什么道理的。所以，利科说：“恶就是那存在着而又不应该存在的东西；是，对于它，我们又无法说出它为什么这样地存在。因此，我把恶的问题归属于‘不管……’（in spite of...； en depit de...）的那种范畴中。”[27] 正因为如此，对于“恶”，不能以“为什么”的提问方式去探讨和追究它。既然恶的存在是以“不管……”的方式实现的，我们对于恶的态度也只能采取“不管……”的同样方式。也因为这样，“恶”的问题不属于理论问题，不能以“为什么”的方式从理论上进行论证性地批驳，而只能以“不管……”的方式去对待它。也就是说，对待恶，我们必须“不管……”地去同它进行斗争：不管 “恶”是怎么样来的，不管 恶何等凶恶，不管 恶以何种形式、何种手段出现，不管 恶何等非人性、何等残暴，我们都要反对它，同它进行一种“不管……”的斗争。所以利科说，“我们同恶的唯一关系，就是‘反对’的关系。我们只有把恶维持在实践的领域中，才使我们在面对着恶的时候，保持向前看的正确态度”。[28]

如果说，反人性的“恶”是“不管……”地存在的话，那么，在我们的良心中的那种对信仰的忠实性，同样地也是以“不管……”的方式而存在；而且，这种在良心中对于信仰的忠实性，只有采取以“不管……”的方式而存在，才能对抗那个以“不管……”的方式而存在的“恶”。所以，信仰之采取“不管……”的方式而存在，是人的“希望之极端性”之重要依托。有了对信仰的“不管……”的坚信态度，才有希望克服和战胜恶。忠实的基督徒在提到他们的信仰问题时，总是回答说：“不管这样，不管那样……总之，不管怎样，我相信神。”所以，利科说，《圣经》在引导人类远离“恶”的时候，其基本公式是以“不管怎样……”去代替“因为……”的范畴。基督徒不应该是“因为……而信仰”，而应该是“不管……而信仰”。

利科在后期对于语言、行为、自身和道德的关系的研究，特别是在

《作为他者的自身》（Soi - meme comme un autre，Paris，1990）一书中，更详细地论述了行为与语言对于现时代的各种事件的实际关系，表达了利科本人对于现代生活中的各种暴力的明确态度。利科认为，不管 事情坏到什么程度，尽管对有些“不幸”、“悲痛”等事件无法作出解释，总之，不管怎样 ，人们可以采取“做”的行动来寄托对于未来的希望，可以以“我能够”（je peux）、“我做”（je fais）、“我干预”（l'interviens）和“我承担我的诺言的责任”（je tiens ma promesse）等模式来确定个人或集体的态度。正是在对于信仰的忠实性和对于恶的斗争性的坚定态度中，在人的良心的内在自由的结构中，利科看到了和寄托着人类的希望和未来。

如果说“不管……”的公式表达了宗教信仰的基本态度，那么在利科看来，“不管……”的公式，也可以转换成“摆脱了……的……”，或转换成“做……的自由”。所以，利科说：“那个‘不管……的’就是一种‘从……之中获得自由’（Le“en depit de...”est un“libre de...”）。”“这是依据希望的那种‘做……的自由’以及‘从……摆脱出来’。”[29] 接着，利科得出结论说：“不管 什么？如果复活就是从种种死亡中的复活，那么，一切的希望和一切的自由就是不管死亡！”[30]

在《时间与记述》第三卷论述《记述的诗学》之后，利科得出结论说：“正是在希望的冲动流之中，圣奥古斯丁的灵魂贯穿着时间化的永远较为松弛和永远较为紧张的各个层次和各个层面结构，以此证实‘永恒性’是可以从内部和从心灵深处而对时间的经验产生影响和进行锤炼，使之多层次和等级化；由此，时间的经验不但没有被取消，反而被深化。”

利科在圣奥古斯丁的思想中所发现的“希望”冲动流及寓于其中的“时间化”的“永恒性”多层面结构，乃是人之精神自由借助于“希望”而在时间化的多层次的永恒性结构中任意纵横驰骋的典范。所以，利科最高评价圣奥古斯丁的“现象学”，把它看作是和亚里士多德的《物理学》（Physica）一样的“西方思想的两个古体（古代格式）”。

在圣奥古斯丁的《忏悔录》中，利科非常重视这位神学家的“时间现象学”——在其中，时间的对照和比较以及关于永恒性范畴的深刻体验，表明人的精神和灵魂，是可以在思维过程中，穿过语言和文字的记述和叙述形式，通过各种结构的表达手段，不断地深化和修饰时间经验。利科特别强调说，圣奥古斯丁通过赞颂的精神表达了圣言（圣子，三位一体的第二位）的永恒性；而它正是我们的言语被说出来的时候呈现出来的。“不动性”对于以过度的信号作标记的时间经验来说，乃是起着限制观念的作用的。因此，“永远稳定”就是永恒性，而永不稳定则是属于被创造的事物。圣奥古斯丁曾说：“在永恒中什么也不发生，但一切都是完整地和全部地存在着；而任何时间都不是全部完整地现存着。”圣奥古斯丁还说：“你的一切的‘年’既不过去，也不过来。……这一切‘年’是同时地存在着。”利科由此指出，思维一个既没有未来、又没有过去的“现在”，就是通过对照思维着“时间自身”，思维着那相对于“完满”而缺少的时间，一句话，把它当着被虚空包围着的时间来加以思索。

总之，在“希望”中，“永恒性”不意味着“不动性”，也不等于那“一动不动的现在”；它是在思静中的无限的动，是流动的时间的多层次化和多义化的关键时刻，是“希望”提供着它的精神动力的。

在1990年发表的《作为他者的自身》一书中所总结的利科的诠释学理论，为进一步分析现实和未来世界的政治与道德的关系，奠定了基础。利科作为新型的诠释存在的哲学家，尤其重视社会生活中的政治与道德问题。所以，利科在近期研究中，特别重视政治与伦理学的问题。在1991年11月发表的新著《论文集第一卷：论政治》（Lectures I：Autour de Politique）一书中，利科强调20世纪政治生活中日益助长的反道德倾向的危险性，从理论上揭示了当代政治的悖理性及专制主义的“恶”的思想根源，并批判当代民主社会中忽视道德教育的社会政治风气，尤其批评那些背弃“宽容”精神的政治理论。

在《论文集第一卷：论政治》中，利科再次显示了他的思想发展同存在主义哲学的渊源关系。在他同雅斯贝尔斯、汉娜·阿伦特（Hannah Arendt，1906-1975）、艾里克·维尔（Eric Weil，1904-1977），和让·帕多契卡（Jean Patocka）的密切的思想联系中，可以看出利科对于政治与道德现实及政治哲学的严重关切，表现出他对人的生存的一贯的理论研究传统。

《论文集第二卷：论记述与诗学》（Lectures II：Le recit et la poetique）及《论文集第三卷：论恶的问题及哲学同神学的关系》（Lectures III：La question du mal et les rapports entre la philosophie et la theologie）更深入地探讨与人的生存密切相关的政治学、哲学、神学及伦理学的重大问题。

在《论文集第一卷：论政治》一书中，利科曾在《阐明生存》（Eclairer l'existence）一文中，表明了他的存在诠释原则。这篇文章发表于1986年，代表了利科的晚期成熟思想。

利科认为，雅斯贝尔斯试图通过他的《哲学》一书的发表，表达他对于人生的关切，促使读者关心他们自身的自由抉择，承担自己应负起的生存责任，并使人类意识到在理性中所呈现的超越性运动的基本结构，因为正是这种超越的运动才是真正推进人的思维生命的动力。利科还清晰地说明：雅斯贝尔斯的存在哲学深受齐克果和尼采的双重影响，但雅斯贝尔斯的存在哲学又不同于他同时代的存在主义思潮，因为它倾向于依赖人类理性光辉和哲学的永恒的生命力。正因为这样，雅斯贝尔斯的存在哲学倾向于法国的马塞尔的基督教存在主义。雅斯贝尔斯与海德格尔不同，不是把注意力放在摧毁传统的形而上学，而是借助于“世界”、“生存”和“超越性”三大范畴，通过将“自由”与“理性光辉”的结合，试图使形而上学得到新生。

利科高度赞扬雅斯贝尔斯对于希特勒纳粹政权的斗争勇气，强调从人的道德良心和责任去发掘对于政治上的“恶”的斗争勇气，指明西方现

代民主制建设的最基本的任务：唤起全体公民正视政治上的恶的危险性，不断重建并加强维护民主制的信心。在利科看来，目前的民主制的主要危险，来自政治本身的矛盾性：“特殊的合理性，特殊的恶，这就是政治的双重的和独特的矛盾性。”[31]

为此，利科反复地提醒现代人要不断地警惕政治生活，发挥民主制的固有优点，同时又克服其中可能导致专制的“恶”的潜在因素。

第八节　保罗·田立克

田立克出身于德国斯塔尔兹德尔（Starzeddel）市的一位路德教牧师家庭。他先后于柏林、图宾根和哈勒大学学习和研究神学和哲学，从师于凯勒（M.Kaehler）、吕德格尔德（W.Luetgert）及默迪格斯（Fritz Medicus，1876-1956）等人。他的研究过程使他逐渐地远离他本人童年时代的路德教信仰。在第一次世界大战期间，他经历的服役生活，使他亲自体验到19世纪乐观主义时代的终结和现代忧虑生活的开端。

通过对《圣经》中的各个最早的预言家们的预言、马克思著作及尼采论著的阅读，田立克进一步认识到单纯地应用宗教语言的局限性。因此，他同另一位神学家和宗教哲学家波恩荷夫（D.Bonhoeffer）持有同一个观点。1918年第一次世界大战结束时，田立克返回柏林，拥护社会主义运动，并在柏林大学任教时与同伴创建《社会主义宗教报》（Blaetter fuer religioesen Sozialismus），发行了4年之久（1920-1924）。在1924-1925年期间，他在马堡大学任教，深受鲁道夫·布尔特曼和海德格尔的影响，深入研究了诠释学和存在主义。这段时间，对田立克的思想发展，是决定性的历史转折时期。布尔特曼，作为《圣经》诠释学家，贯彻了海德格尔存在主义的诠释原则，创立了诠释《圣经》的“非神话化的方法”（die Methode der Entmythologiserung）。由此在天主教和新教神学中引起了对于《圣经》的诠释的活跃的争论。布尔特曼在1926年发表的《耶稣与世界》（Jesus and the World）和1948年发表的《新的神学》（Theologie des Neuen Testament）产生了重大影响。他认为《圣经》包含着以神话形式表达的“生存的信息”（existential message），而这些神话形式乃是《圣经》创作时的历史产物。因此，诠释《圣经》的任务是揭示这些“生存的意义”（the existential meaning）。当然，布尔特曼的贡献不只是局限于他的“非神话化的方法”，而且还在于对诠释的神学史的系统研究及其在人文科学中的应用。在海德格尔和布尔特曼的影响下，田立克从此采用了存在主义的诠释学方法去研究神学和人的命运。

从1925-1929年，田立克先是在德累斯顿任教，接着，在法兰克福大学接任马克斯·舍勒的教席。

1933年，正当希特勒上台执政时，田立克发表了《社会主义者的决策》（Sozialistische Entscheidung），严厉地批评了法西斯政策，使他同他所支持的“法兰克福学派”的其他成员霍克海默（M.Horkheimer）等人，一起离乡背井而流亡到美国。

田立克早在马堡大学任教时，便已开始编写他的庞大的神学研究著作《系统神学》，但直到20世纪五六十年代他才终于完成它，并加以发

表出版，这就是他的三大卷的《系统神学》（Systematic Theology，3 Vols.1951-1963）。其实，早在赴美流亡之前，从1912年到1913年，田立克已发表了许多著作：（1）《论谢林哲学中的神秘主义和知罪意识》（Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischen Entwicklung，1912）；（2）《关于一种文化神学的观念》（Ideen zu einer Theologie der Kultur，1921）；（3）《宗教现况》（Die religioese Lage der Gegenwart，1926）；（4）《宗教的实现》（Die religioese Verwirklichung，1928）；（5）《作为批判和形态的新教》（Der Prostestanismus als Kritik und Gestaltung，1929）；（6）《新教原则和无产阶级的状况》（Protestanische Prinzip und Proletarische Situation，1931）；（7）《宗教哲学》（Religions Philosophie，1925）。

田立克移居美国后，先是在1933年至1955年于纽约神学联合学院任教，接着于1955年至1962年在哈佛大学任教，最后又在1962年至1965年在芝加哥大学神学院任教。

田立克到美国后，成果显著，著作等身：（1）《新教的时代》（The Protestant Era，1947）；（2）《基础的动摇》（The Shaking of the Foundations，1948）；（3）《存在的勇气》（The Courage To Be，1952）；（4）《生活、权力和正义》（Live，Power and Justice，1954）；（5）《信仰的主动性》（The Dynamics of Faith，1957）；（6）《历史的诠释》（The Interpretation of History，1936）；（7）《新的存在》（The New Being，1955）。

田立克的宗教哲学和神学，始终都贯穿着他的独特的存在主义原则。他在1968年所写的《关于自传的反思》（Autobiographic Reflexions，1968）一文中说："建构起关于生存的真理的体系，这是每一代人都必须不断重新开始的最困难的任务。"这就说明，他把他的全部著作看作是他这一代人"建构起关于生存的真理的体系"的一种理论性尝试；而且，在这个追求生存真理的理论事业中，生存分析将构成最主要的方法论。田立克清醒地意识到现实世界的矛盾性和吊诡性，因此，他的理论探索从不停留在某一个特殊的领域内，而是积极进行跨领域和跨界限的探索，使他的研究不为现实的各个领域的界限所限制，而成为灵活的、主动的和非教条的分析活动和创造性的活动。在他看来，现代社会的主要矛盾来自科学合理性与传统宗教之间的分离，特别是与基督教的分离。他认为这种分离，不仅构成使真理二重化的危险，而且致使一种解放的行为得以绝对化，并使这种解放因丧失掉终极的依据而沦落为一种表面的解放活动。因此，田立克一方面反对怀疑论的"自然主义的内在论"（naturalist immanentism），另一方面又反对"超自然主义的和独断论的内有论"（supra - naturalist and dogmatist intrinsicism）。在这里，明显地显示了田立克思想的特殊的循环论；他所特别强调的是要将历史存在的多样的分析和一贯性的分析，加以综合，把握其整体性；既要看到这种历史存在的现代化的表征，又要在其必然的统一性中加以分析。

田立克的存在主义思想尤其明显地表现在：现实世界的各个构成因素，都不会是相异于其“意义”的；但是，其终极意义只能在“生存的经验”中获致，而这种生存的经验是在分离化和死亡的运动中实现的。在田立克看来，最深层的存在主义的和心理学的“意义”，将导致无法根除的奥秘，但同时又仍然保持理论上的合理性。因此，田立克的思想一直没有脱离其二元性：一方面承认现实生存的不可避免的神秘性及其非理性，另一方面又相信科学和理论的合理性的价值。

在田立克看来，“存在”虽然是必定地遭致虚无，虽然相互冲突的强有力的力量威胁着我们的整合性，但是“存在”始终都在其各自的表现中，例如在肉体与心灵的存在中，显示为整体的责任性和现实性，不断地把握那些奥秘的界限，例如不断地认识“暴力”和“有限性”的真正界限，以便发挥存在自身对于现实的责任。

面对着荒谬与人的某种“职责”之间的选择，田立克主张相对地超越“意义”与“价值”，以便使“人”在其自身之外实现自我中心化，即是说，使人在“超越”其自身的同时，完成自身的、可以站得住脚的生存，不至于在超越中沦落成“无中心的”和无意义的碎片。这种超越性是面对现实、又不受现实限制的自我肯定。而要做到这一点，当然必须承认现实性和合理性，又同时承认超越性和非合理性；既要承认人的理论和科学能力，又要承认某种不可消除的神秘性的存在。

在他的《存在的勇气》一书中，田立克表达了他一方面反对基础论（fondamentalism），另一方面又反对理性论。他认为，信仰要求终极本体论的现实性（ultimate ontological reality）；但同时，信仰只有通过存在自身的强大力量的把握才包含着“非意义”。也就是说，只有通过存在自身的强大力量去真正地理解“信仰”，信仰才真正地显示为某种不包含存在意义的奇异性力量。

为此，田立克将“启示”（Revelation）看成为中心概念。但“启示”已不单纯是一种简单的信息和告知，而且它同时又必须是无条件的自身（神）的实现，由此而构成为“存在”的基础。这个宗教哲学超越出静态的本体论的范围，因为“启示”的本质是“心醉神迷”和“奇迹”。这就是说，某人感受到神秘的奇迹的表现，同时这个神秘的奇迹又被某人看作是“个人”。因此，田立克认为，“神”这个词只意味着“无条件的存在者”在“存在”和“意义”之中的维度；它一方面是存在于一切人之中，另一方面又远离着一切人。在田立克看来，宗教的经验当然是通过一种语言和一种具体的象征体系，但它作为一种具体的运动（the movement of incarnation），宗教经验又要求祭献的运动（the sacrificial movement），拒绝各种有选择性的偶像崇拜。

“启示”，作为永远面对现实的实际活动，并不同宗教史相混淆，也不局限于基督教。基督教必须赋予现实存在的一切以“意义”；否则，基督教就是没有力量的。因此，耶稣基督如果成为实际的人类经验所寻求的神的话，那是因为人们认为耶稣基督带来了确定的启示。由此可见，

田立克和施莱尔马赫一样认为，必须在现代生活中的批判性文化和宗教之间，找到一种新的综合与统一。他们俩都认为，宗教信仰并不归结为单纯的个人主观的情感感受，但也不是纯粹的理智性认识，更不是意志论的信仰主义。在田立克看来，哲学与信仰的区别，也就是说，对现实的生存和形式的描述同对于一个意义的具体的和象征性的把握之间的区别，乃是一种内在的区别。哲学家是同他所想的相关联；而信仰者则是试图思考他所把握的。因此，信仰，作为一种独特性的行为，乃是人类的“是”对于神的“是”的肯定，是被接受的某种勇气和危险。

田立克的《存在的勇气》这本书发表于第二次世界大战后的“冷战”高潮时期，试图从人类的共同经验中导入人所极需的“生存勇气”，以对抗受战争阴影笼罩的焦虑的人群。

人生在世总是伴随着一系列的忧虑和恐惧。为了克服这种精神压力，田立克顺着哲学史的发展线索，揭示了生存的勇气的伦理学和本体论的意义。在田立克看来，勇气，如果从人类行为及价值上去看的话，是一种伦理学的概念；但如果从生存的一般性及人之自我肯定的角度来看，是属于本体论的概念。从古希腊以来，伟大的思想家们，从柏拉图、亚里士多德到斯宾诺莎（B.de Spinoza）和尼采，都试图从伦理价值，从人的生存的自我肯定等方面，去论述勇气，以便排除一切危害自我肯定的因素，达到自我生存中所必需的超越性。

柏拉图在《理想国》（Republic）中明确指出勇气是一种介于理智和情欲的“善”，是社会上的武士阶级所特有的美德。只有这种美德才使武士敢于奋不顾身地捍卫经教育而制定出来的法制，才使社会得到安定。因此，在柏拉图看来，不论就个人或国家而言，勇气和智慧、节制及正义，都是不可或缺的美德。

亚里士多德认为，勇敢地忍受痛苦和死亡，都是高尚的行为。只有勇敢的人，才能将其高尚的理想与德性的目标付诸于实际行动中。勇气是对自身的本质、内在目标及“隐德来希”（Entelechy）的肯定。

对自身的肯定，就是完成自我实现的可能性，同时也是对一切妨害自我实现的因素进行奋不顾身的斗争的自我牺牲精神。因此，这就是“不管……”的顽强的斗争，是随时随地准备为自我肯定作出各种必要的牺牲的精神。在本书本章的前一节（第七节）论述利科的存在主义思想时，曾经提及这种“不管……”（in spite of...）的原则，并也已经提到这种“不管……”的范畴是利科从田立克那里得到的重要启示。实际上，田立克在《存在的勇气》一书中，已系统地论述了这种“不管……”的精神的伦理学和本体论意义，并从西方哲学史的理论传统中吸取了营养。

田立克在分析亚里士多德《伦理学》（Ethica）的勇气范畴时，高度重视亚里士多德的“勇气”范畴中所包含的“不管……”的精神，强调这种为达到自我肯定所做出的“不顾一切”的牺牲精神对于捍卫人类尊严的重要意义，特别分析了这种“不顾一切”的精神对于人的生存所具有的伦

理学和本体论意义。在亚里士多德看来，勇气是个人之本质的和实存的肯定，是居于首位的美德。勇气的最大考验就是为正义、为至善的目标而心甘情愿地做出最大的牺牲，视死如归。

在亚里士多德之后，古罗马帝国的塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，B.C.4-A.C.65）、中世纪的阿奎那、17世纪的斯宾诺莎及19世纪的尼采等人，都先后深刻地论述了“勇气”之本质。田立克将哲学史上对于“勇气”的探讨同现代存在主义者对“存在”的分析结合在一起，强调绝对的信仰与生存之勇气的一致性和不可分割性。在田立克看来，只有信仰才接受“不顾一切”的精神，因此，也只有“不顾一切”的信仰，才能产生“不顾一切”的勇气。信仰并不是对某种不确定的事物的理论上的肯定，而是接受某种超越寻常经验的存在。信仰乃是一种状态，而不是什么看法。信仰是一种被存在的力量所掌握的状态，而这种存在的力量是超越一切现存的事物。凡是被这种存在的力量所掌握的人，都能肯定他自身，因为他深知他被这种存在的本体的力量所肯定。在这一点上，如前所述，神秘的宗教体验与人格的相遇是相同的，它们两者的生存勇气都是以信仰为基础。

一个被疑惑及无意义所把握的人，其自身无法摆脱这种把握，但他仍可以为自身寻求一个解决方案；这个解决方案是在他的绝望处境中、而不是在绝望处境之外发生效力的。田立克把这种人所寻求的最后基础称为“绝望的勇气”（Courage of despair）。如果一个人不想逃避这个问题的话，他只有接受一个可能的解答，这就是：把接受绝望本身看作是信仰，并由此看到自身已接近于生存的勇气的边缘了。在这里，生命的意义削减为对生命意义的绝望。只要这种绝望仍然是一种生命的行动，那么，在它的否定性中，就包含着肯定性。否定是借助于它所否定的肯定而生存下来（The negative lives from the positive it negates）。

信仰接受了“存在”的力量，哪怕是在虚无的状态下它也有可能，所以，信仰才使绝望的勇气成为可能。这就是说，即使在我们对意义感到绝望的时候，“存在”仍然可以经过我们而肯定其自身。接受无意义的行动，其本身就是一种有意义的行动。这就是一种信仰的行动。

田立克为了分析信仰中所包含的绝望的勇气，进一步具体地解析了绝对信仰所包含的构成因素。第一，它是一种存在的力量的体验，它即使在面临虚无表现时也会显现出来。第二，虚无的经验是依赖于存在的经验的，而无意义的经验则有赖于有意义的经验。一个人即使陷身于绝望之中，他仍有足够的“存在”才使这种绝望成为可能。第三，绝对信仰意味着接受被接纳的事实。无意义一旦被体验到了，便包含着对一种对接纳的力量的体验。有意识地接受这种接纳力量（The power of acceptance），就是绝对信仰的宗教答案。这种信仰超越了神秘的体验，也超越了“神”和“人”的相遇。真正的生存的勇气，是了解上帝概念的关键；此种上帝概念，既超越了神秘主义，也超越了在主客体范畴中的神与人之间的“人格性”相遇。

在1954年发表的《生活、权力和正义》和1955年出版的《文化神学》这两本书中，田立克主张一种神法学的伦理学（Ethics of theonomy）和一种文化神学。他认为，基督教虽然是一种特殊的宗教，但它包含着普遍的意义，因为它表现着基督事件的永恒的和现实的意义，它自身又包含着自己的批评原则，它是作为整体性的人类的创造物，体现人的真正本质。田立克的思想以完满性和极端性为目标，因此，在他看来，任何“意义”都不存在于外部，任何“终结”都不可能真正地完成。人类历史若要保持其人性，是不可能在“自由”和“宽宏”之外获得其客观的保证的。

田立克的著作全集共十七卷，已于1975年出齐，书名为：《田立克著作全集》（Gesammelte Werke，Bde.I-XVII，1959-1975）。

第九节　鲁道夫·布尔特曼

布尔特曼以存在主义作为基本方法论，在同海德格尔几乎同期的20世纪20年代至40年代，建构起独具特色的“非神话化的神学”的理论体系以及与此相关联的“圣经诠释理论”（Theorie der Interpretation der Bibel；Theory of Interpretation of Scriptures）。

布尔特曼出生于德国北部奥尔登堡地区的威费尔斯德特市的一位牧师家庭。在获得大学教师资格文凭之后，从1912年起，先后在马堡、布列斯劳和吉森任教。1921年起，长期固定地在马堡大学教授新约《圣经》。布尔特曼在1922年至1928年期间，曾同海德格尔保持密切的关系，以致使他着手以海德格尔的存在论，重新诠释《圣经》，创造了“非神话化”的方法（Die Methode der Entmythologisierung；The Method of the Mythologizing），强调《圣经》是以神秘化的神话概念向我们传达生存的信息。

布尔特曼的主要著作有：《对观福音书传统的历史》（Geschichte der synoptischen Tradition，1921）、《耶稣与世界》（Jesus und die Welt，1926）、《神的启示与神圣事件》（Offenbarung und Heilsgeschehen，1941）、《新约神学》（Theologie des Neuen Testament，1948）、《在古代宗教中的原始基督教》（Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen，1949）、《信仰与理解》（Glaube und Verstehen，4 Bde.，1952-1967）、《历史与末世论》（History and Eschatology，1957）以及《约翰的三封书信》（Die drei Johannesbriefe，1969）等。布尔特曼的较为完整的著作目录，可查阅克威兰（Kwiran）编《巴特、波恩荷夫及布尔特曼资料集》（Index To Literature On Barth，Bonhoeffer and Bultmann，1977）。在布尔特曼的最后一部著作《新约注释》（Exegetica，1967）的附录中，整理出布尔特曼本人的几乎全部的著作目录。1971年，《卡尔·巴特与鲁道夫·布尔特曼来往书信集》（Karl Barth-Rudolf Bultmann：Briefwechsel 1922-1966，1971）的出版，也对研究这两位神学家的思想具有伟大的意义。

通过对海德格尔与布尔特曼的来往书信的研究，可以看出：他们俩的思想观点，在形成和发展过程中，是相互影响的。

同海德格尔一样，布尔特曼在考察和评价西方文化的时候，尤其是作为虔诚的基督徒而探究基督教文化及其教义理论基础的时候，从一开始便强烈地感受到，或者，更确切地说，很直观地认识到：古希腊哲学的思维传统从根本上扭曲了包括基督教在内的全部西方文化的基础。因此，布尔特曼和海德格尔从一开始研究西方文化和思想传统时，便产生了共同的立场和观点，这就是要重新评价一切文化；而对布尔特曼来

说，首先要重新去解释作为新教教义基础的《新约》。

布尔特曼在深入研究希腊文化的基础上，强调“非神话化”的必要性。所谓“非神话化”，并不是否定或取消神话，而是对神话进行诠释和解译。

布尔特曼在提出“非神话化”的任务的同时，从存在主义的角度，探讨了“诠释”的原则和方法。布尔特曼认为，“说明，作为对历史文本的解释，是历史科学的一个部分”。[32] 接着，布尔特曼指出：“当然，解释隶属于历史的方法，也就是说，文本是依据语法规则和语词意义去解释的。与此密切相关的，历史的解释也要求了解文本的个人文风。……注意到语词的意义、语法和风格，很快就导致这样的观察方式，即每一文本都以其时代和其历史安排下的语言说话。因此，解释者必须知道这一点，然后，他必须知道：他所解释的文本从中产生的那个时代的语言的历史条件。这意味着：为了理解新约的语言，尖锐的问题是：‘是在什么地方及在什么程度上，犹太的闪语应用决定着其希腊文本？’正是从这里出发，要求我们研究新约的启示录、犹太教的教义文献和古库姆文本以及古希腊宗教的历史。”[33] 布尔特曼提出的“非神话化”的解释方法，显然是同海德格尔的存在主义密切相关——海德格尔在《存在与时间》中提出的“前理解”概念，尤其成为布尔特曼的存在主义的《圣经》的“非神话化”解释学原则的基础。

布尔特曼指出：“历史的理解始终都预设着解释者对文本所直接地或间接地表达出来的解释题目之间的一种关系。这种关系建立在解释者立足于其上的那个现实的生活脉络的基础之上。只有生活于某种状况和某一社会中的人，才能理解以往的政治和社会现象以及他们的历史，这就像一个人，只有与音乐有关系，他才能理解论述到音乐的一个文本一样。因此，对于文本的论题的一种特殊理解，以与之相关的‘生活关系’作为基础，始终都是解释活动的预设前提。就此而言，没有一种解释是没有预设的。我把这样的理解，称为‘前理解’（Preunderstanding）。”[34]

第十节　罗曼·英伽登

将现象学和存在主义的原则贯彻于美学和诠释学研究中而获得重大理论成果的，首推罗曼·英伽登（Roman Witold Ingarden，1893-1970）。他是波兰哲学家和美学家，曾在哥廷根大学受教于胡塞尔及希尔伯特（David Hilbert，1862-1943），并从1945年起在其家乡克拉科威（Cracovie）的大学任教授。作为胡塞尔的学生，英伽登致力于将现象学方法应用于美学研究中，先后发表了《论文学艺术作品》（Das literarische Kunstwerk，1931）、《关于文学艺术品的认识》（Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks，1937）、《围绕世界的存在问题的争论》（Der Streit um die Existenz der Welt，Bde.I-III，1947/1948）、《艺术本体论研究》（Untersuchungen zur Ontologie der Kunst，1962）、《胡塞尔致英伽登书信集》（Briefe E.Husserls an Ingarden，1968）、《论责任》（Ueber die Verantwortung，1970）、《文学科学的对象及任务》（Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft，1976）、《存在的时间与模态》（Time and Modes of Being，Sprinfiel，Illinois，1964），以及《英伽登哲学著作集》六卷本（Dziela filozoficzne，6 Vols.Cracovie，1957-1985）等。关于英伽登的较完备的著作目录，可参看波尔达夫斯基（A.Poltawski）所编《罗曼·英伽登的哲学著作目录》（Bibligrafia prac filozoficznych Romana Ingardena，1915-1971，in Fenomenologia Romana Ingardena，Warschau，1972）。

英伽登在应用和发展现象学方法和分析哲学的原则的时候，首先致力于建构一种客观主义的本体论，旨在描述和分析各种可能的不同存在形态，从根本上弄清“存在形态”（modus existentiae）与“生存形态”（modus existentiale）的区别。

在他的论存在的基本著作《关于世界的存在的争论》（原为波兰文，Spor istnienienie swiatia，其法文译本为La controverse sur l'existence du monde，2 Vols.Cracovie，1947）一书中，英伽登区分了四种“存在”的形态，即“绝对存在”（Existence absolue）、“时间性或现实性的存在”（Existence temporelle ou reelle）、“超时间或理念的存在”（Existence extra - temporelle ou ideelle）和“意向的存在”（Existence intentionnelle），然后，英伽登将上述四种形态导向由各种相对立的因素所联结的多种基本单位；他又把这些因素称为“生存的因素”（moments existentiels）。

在上述本体论的建构的基础上，英伽登创立自己的现象学美学体系。依据他的美学，艺术作品是将双重必然性折叠起来的意向性对象——一方面，是赋予“意义”的创作者本人的意向，另一方面是对这种进行“解码”或“释义”的欣赏者的意向。

由于艺术品本身始终都是一个物体，具有诸如声音、颜色等物理性质，所以，问题的关键是分析作者的赋予意义的意图如何导向作品中，而作品的意义又为何转向欣赏者。正是在集中分析这个双向的过程的现象学研究中，英伽登在他的《论文学艺术作品》（1931）一书中提出了他的著名的美学基本范畴“分层化”。在他看来，“分层化”是一切文艺作品的生命。这种分层化的基本结构是：（1）语音或视觉的层面；（2）语词和语句的“所指”层面；（3）被描述的对象的层面；（4）这些对象的表象层面。由于创作中的诗意化的意向在上述各个层面的相互关联中实现“客观化”的过程，因此，为了诠释作品，就有必要重建这些关联化的程序。正是在这种努力中，显示出英伽登的现象学美学中所表达的那种综合结构主义和形式主义的成果的倾向。

在英伽登的上述美学理论中，还显示出作品作者与读者的诠释学循环的本体论和认识论基础的结构。在这里，突出地呈现出英伽登的现象学方法论，在研究美学问题中的特殊的优越地位。

第十一节　米克尔·杜弗连

杜弗连（Mikel Dufrenne，1910-1995），作为一位法国的存在主义哲学家和美学家，他早在1932年便获巴黎高等师范学院颁发的“哲学教师资格文凭”（Agregation de Philosophie）。1939年他被征入伍，不久，和萨特、利科等法国哲学家一样，被德军关入战俘营。杜弗连在战俘营中的艰苦生活以及他在战俘营中同利科的相遇，比他的哲学教育更深刻地决定着他尔后的哲学思维的方向。

就是在同一个战俘营中，杜弗连与利科共同研读雅斯贝尔斯的存在主义哲学著作，并同时加以翻译和注释。1949年出版的《雅斯贝尔斯与存在哲学》（Karl Jaspers et la philosophie de l'existence，Paris）就是杜弗连与利科在这一时期的研究合作的共同产物。

杜弗连在1966年发表的《思想发展路标》（Jalons）一书总结了他在追求真理、追求自由和研究美学的过程中，对于哲学史上著名思想家的理论的钻研结果及其在他本人思想发展史上的影响——其中，他尤其重视斯宾诺莎、笛卡尔、康德、柏格森、维特根斯坦（L.Wittgenstein）、胡塞尔、萨特、梅洛-庞蒂及海德格尔的思想。在这过程中，他思考的中心，始终是“世界中的存在”的问题。

在杜弗连看来，“存在”问题是直接关联到人的“自由”。如果说，维特根斯坦和胡塞尔集中考虑的“纯科学”问题，是为了弄清“真理”的本质的话，那么，对杜弗连来说，海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂等人所探索的“生活世界”问题，便关系到人的“生存经验”。杜弗连从这两条探索路线中，看到了“自由”在“存在”中的中心地位。

问题在于：人的自由究竟处于何方？也就是说，人的自由，虽然处处可以感受到，但人随时随地又同时地感受到不自由。在人的自由显现的各个地方，杜弗连都看到了抑制和限制自由的力量。真正的自由究竟在哪里？自由的本质是什么？康德的哲学，为杜弗连回答这个重要问题提供了启示。

康德在探求了经验领域的现象和道德领域的实践理性之后，在他的《判断力批判》（Kritik der Urteilskraft）中指出了美学鉴赏判断的领域——在这个领域中，在行为与情感之间，在范畴与自由之间，存在着“想象”的领域；这是“人”与“世界”的本质之“相交之处”。正是在这里，杜弗连找到了探索存在自由的最恰当之处。在杜弗连看来，只要找到某种归纳或还原的方法，揭示那些包含着世间经验和各种文化的共同基础的特殊情感，把人的认识范畴中的必然性和普遍性品格同情感上的非功利性和非目的性相结合，就可能发现自由之所在。

从第二次世界大战结束以来，法国的思想家们成功地吸收和发展了

现象学方法论，从而为杜弗连思考美学问题及其自由本质提供了多元的现象学方法论。把现象学方法论同法国自笛卡尔以来的哲学传统相结合，使杜弗连有可能利用第二次世界大战后连续7年的时间，思索出其独创的存在主义现象学美学理论。

在第二次世界大战以前和进行期间，研究胡塞尔现象学的法国思想家，有列维纳斯、萨特、利科及梅洛-庞蒂等人。在第二次世界大战结束以后，这些法国思想家从他们的不同的观点出发，在法国传播和发展了现象学。

在1953年发表的《美学经验的现象学》（Phenomenologie de l'experience esthetique，1953）两卷本，是杜弗连应用现象学方法，采纳列维纳斯、利科、萨特及梅洛-庞蒂的各具特色的现象学，集中研究美学与人的自由问题的著作。这部著作的第一卷研究美学对象（l'objet esthetique）；第二卷研究美学感知（perception esthetique）。杜弗连的名声很快地随这部美学著作在各文明国家的传播而扩及到全世界。

杜弗连应用现象学方法，集中地研究在美学经验中所显露的那种主客体之间在审美的特殊活动中相互渗透的关系。在美学活动中的“对象”，不是传统的二元论所描述的那种意义。美学活动中的“对象”同“主体”的关系，与其说是平行的，不如说是永久性的相互渗透。因此，在这里，“对象”可以被看作是主体的一个“他者”。主体同他的审美对象的关系，是一个主体同他的一个“他者 ”的关系（une relation du sujet avec son autre）。这就意味着，在审美活动中，主体与客体之间是不可分割的——从事审美活动之后，主体和客体形成了一个崭新的关系网，他们俩双双被卷入整个的鉴赏活动的游戏中去。这就是说，审美活动一旦展开，主体与客体都获得了新的生命；相对于审美活动前的主体和客体，它们各自都具有自律性和特殊性。如果说，在审美活动前，主体和客体各自独立存在并具有自己的特质，那么，审美活动开展以后，主体和客体因被卷入到同一活动中，而各自从其审美展开前的原初状态而进入到新的状态——在新的状态中，由于投入到无目的的合目的性的审美活动，主体变成了新的主体，客体也变成了新的客体，两者间互相牵制和互相投注旨在达到充分自由地追求美的满足的那种情感，以致使对象不再是原来意义上的、外在于主体的“客体”，而是主体本身份化出来的、同时又不可须臾脱离主体的东西，即主体自身的一个“他者”；反过来，在审美活动中的主体，也不因为他是“主体”，便可以任意地脱离他所鉴赏的“对象”而自以为仍然可以独来独往的原本主体。

杜弗连一方面细致地考察在鉴赏活动中相互渗透、又获得了新的生命力，因而也具有自律的“主体”与“客体”及其相互关系网的运作，另一方面也从现象学的角度分析了在审美活动中陶醉的“主体”的情感的成分及其发生学机制。

为此，杜弗连首先用现象学的方法细致地描述和分析审美活动中的主体与艺术品的“自由”状态。如前所述，审美活动中的主体与客体都陷

入了“陶醉”状况——这就是一种最原始、最自然意义上的精神自由！因为正是在陶醉中，主体和作为对象的艺术品都可以不顾一切环绕着审美环境的条件，也就是说，可以不视这些条件为“限制”，而充分自由地陷入追求美的兴趣情感中。

这个自由来自何处？杜弗连认为关键在于审美活动中主客体之间的那种微妙的相互关系。正是这个微妙的相互关系的建立，才诞生了那种美的自由。因此，杜弗连认为，要追求那种在欣赏美中出现的“不顾一切”的、令人陶醉的“自由”，就不能切割作为主体的欣赏者与作为对象的艺术品之间的关系。

就在分析两者的相互关系及其形成条件的过程中，杜弗连进一步意识到：欣赏者与艺术品间在欣赏活动中的上述相互关系，一方面同参与到这个相互关系网的艺术品本身的生命力，另一方面又同欣赏者的主体欣赏能力，具有极其复杂的、多层次的关系。

所以，在杜弗连看来，为了揭示欣赏活动中的自由的本质，还要更深一层地探索艺术品所潜藏的那种来自原作者与艺术品本身的原始关系。这就是说，要追索艺术品创作过程中，原作者的精神性和肉体性（手艺、技巧等）的因素同被制作的艺术品及其构成的原初关系。制作艺术品的原作者是真正意义的“造物神”（le demiurge）；他赋予艺术品以美的生命，才构成往后的审美活动中存在于主体与客体之间的那种令人神往的“自由”。

同时，杜弗连也意识到，即使是在艺术品原作者的创作自由活动中，也同样存在“自由如何可能？”的问题；更何况，在艺术品产生并流传于世以后，欣赏者在审美活动中，处处和时时都受到社会生活和现实条件的限制，也无时不在地对鉴赏者而言要自然地面临着“欣赏中的自由是如何可能？”的问题。所以，杜弗连在考察审美活动中的“自由”问题时，是按层次地进行了现象学的分析：

第一，分析审美活动中的主客体相互性的自由本质；

第二，分析艺术品创作中，原作者在美的创作活动中的自由的本质；

第三，分析在艺术品审美活动中，鉴赏者如何摆脱鉴赏活动的各种条件（现实的和历史的；物质的和精神的），达到欣赏中的自由；艺术品本身在被鉴赏的过程中，又如何将其中隐含的原作者本人及作品历经的各个历史时代的文化中的自由重新地引发出来？

在思考这些问题时，柏格森的生命哲学有关“身体”的体验的论述，给了他深刻的启示，使他一下子把握萨特和梅洛-庞蒂的特殊的现象学方法，并由此进而考察在“身体”与“意识”的复杂关系中的审美情感。萨特曾强调指出“作为自为的存在的身体”的重要地位，萨特说：

身体和它同意识的关系的问题，经常由于这样一个事实而变得难以理解，即当人们通过他固有的那类内心直觉达到意识的时候，人们最初是把身体当作有其固有法则，并可以从外部被定义的一种“物”（chose）提出来的。……但是，重要的是要首先选择我们认识的次序：从医生能对我们身体所做的检查出发，实际上就是从沉没于世界的、作为“为他”的“我的身体”出发。但是，我的“为我”的身体，并不是沉没于世界向我显现的。[35]

为了研究“身体”的本质的存在结构，揭开蒙在身体问题上的那些虚幻现象，真正地把握一种真正的“为我”的身体的存在，萨特用现象学的方法研究了人的身体的“感官”的真实本性，同时，进一步分析了与身体相关的“感觉”与“行动”，从中论证“感觉”和“行动”本来就是一回事。在此基础上，萨特说：“我们沉没于存在的涌现本身，就是把身体揭示为身体的基础。身体对我们来说远非第一位的，并且它远非为我们揭示事物，而是这些‘工具—事物’在它们原始显现中为我们指出我们的身体。身体不是事物和我们之间的一个屏障，它只表露我们的个体性及与工具性事物的原始关系的偶然性。在这个意义下，我们曾把感觉及感觉器官一般地定义为‘我们按沉没于世界存在的形式所应该是的我们的在世的存在’；我们同样可以把行动定义为‘我们在沉没于世界的工具性存在的形式下所应该是的我们的在世的存在’。但是，我之所以是沉没于世界的是因为我以超越存在走向我本身而使世界存在；并且我之所以是世界的工具，是因为我通过把我自己向着我的诸种可能的谋划而使得一般的工具存在。只有在一个世界中，才可能有一个身体，并且一种原始的关系对这世界的存在来说是必不可少的。在一个意义下，身体就是直接所是的；在另一个意义下，我与它之间隔着世界的无限度，它通过从世界向我的实际性的倒流向我表现出来，并且这永恒倒流的条件是永恒的超越。”[36]

所以，在萨特看来，身体，作为感性的归属中心，是在我所是的东西之外的；感知只能在恰恰是对象被感知的地方并且是没有距离地产生的。但是，感知又同时地扩散这些距离，以致通过身体而使被感知的对象把身体自身对这种东西的距离看作是身体存在的绝对属性。

但是，身体作为工具性的活动的中心，只能是被超越的东西；因为我的超越一固定在它的存在中，任何工具性组合便指出身体是它的被凝固的固定的归属中心。

所以，在萨特看来，身体既然是被超越物，就是“过去”；它是各个可感知事物的自为的直接在场，这种“在场”指出一个归属中心，并且表明这个“在场”已经被超越，或者，是走向一个新的“这个”的显现；或者，是走向工具性事物的新组合。

因此，在自为 的每一谋划中，在每一个感知中，身体都在那里 ；它是与逃避着它的“现在”还处在同一水平上的“刚刚过去”的东西。

所以，萨特说，身体是“同时地是观点又是出发点：我所是的并且我同时向着我应该是的东西超越的观点和出发点。但是，这永远被超越并且永远回到超越内部的观点，这我不断地跨越并且就是停留在我后面的我本身的出发点，是我的偶然性的必然性”。[37]

萨特对于“身体”的上述分析，为杜弗连深入研究审美活动中的自由提供了深刻的启示。把萨特的上述观点同梅洛-庞蒂的“心灵与肉体”、“身体与主体”相统一的感知现象学理论相结合，使杜弗连有可能深入研究审美活动中的主客体交互性结构及其与“世界”的复杂关系，突出地把握在审美对象与主体品位判断活动之间作为中心媒介物的“感知”这个最基本的环节。

正是在这个最关键的问题上，杜弗连在萨特和梅洛-庞蒂之间，更倾向于后者。杜弗连认为，在审美活动中，感知比想象更重要。在感知中，进行审美活动的那些意向性的审美要素同意向对象中的审美要素相互关联起来。

但是，使审美要素相互关联起来并使之形成内在结构的，乃是艺术本身所包含的“意义”。“意义”是真正的“存在”，是审美要素自身的真正结构。意义的结构的层次性，表现了艺术品中的美的深度。

为了深入揭开审美活动的自由本质，杜弗连提出了两个极为重要的概念：“先天性”（a priori）和“自然”。

1959年，杜弗连发表了《论先天性概念》（La notion d'apriori）一书。接着，杜弗连又在1980年发表第二本论先天性的著作：《先天性的范围》（L'inventaire des a priori）。杜弗连认为，作为审美活动的主体的“人”，究竟如何在审美中接收和理解他赋予对象的那些“意义”？又如何渗透到他所揭示的那个“世界”中去？

在杜弗连看来，在探讨这个问题时，必然涉及进入审美活动前的某个“准主体”（un quasi - sujet）的审美能力的问题。因此，他在《美学经验的现象学》一书中，已经把这种“准主体”的审美能力的展开的条件称为“先天性”，并认为它应该能够把“后天地”（a posteriori）被分裂成“主体—客体”的那个存在着的东西统一起来。因此，这里所说的“先天”，并不属于康德所说的那种作为先验的主体的形式上的统一；也不是心理学意义上的那种唯一的个体性。杜弗连认为，“先天性”本身是存在的（existentiel）。杜弗连接着从海德格尔那里继承了“前理解”的存在主义概念，强调“前理解”是“人”终究能在世界上“在世”的、属于人的“存在”的本质结构的一个决定性环节。而且，杜弗连还强调：这个先天性也是“物质的”（materiel），它紧紧地“咬”住“对象”，因此，它能在“人”与“世界”之间建构起相互串联的内在关系。“先天性”既隶属于主体，也同样构成对象；因此，在它所及的范围内，它部分地主观的、部分地客观的发生作用。

但是，问题并不能就此停留在“主观”与“客观”的划分之上。杜弗连认为，人与世界的关系，并不单是主客体的关系，也不单纯是主客体间的相互渗透和相互牵连；而且是一种为“人”与“世界”共有的“共享自然性”（la co - naturalite），因为正是在“人”与“世界”的“区别性”之中，包含着一种先于“先天性”的“第一先天性”（un a priori premier），它是上述“共享自然性”的真正基础。杜弗连把“第一先天性”的真正处所称为“自然”。

杜弗连在《论诗学》（La poetique，1963）一书中进一步谈论了“自然”这个概念。语言学家雅各布森（R.Jacobson）曾经指出：诗歌的“诗的本质”或“作为诗的存在”，即所谓“诗性”（la poeticite），表明语言已经被回归到“自然”中去。因此，也正如法国诗人保罗·瓦雷里（Paul Valery，1871-1945）所说，从语言向之复归的“自然”中，语言才又来到“诗的状态”，然后，读者们被诗所感诱也来到这个诗的境界中，来到诗人的诗情画意中，逐渐地感受诗中所载负的各种世界图画。杜弗连认为，上述从诗的语言与诗的世界的关联中衬托出来的“诗性”，表达了“自然”的“诗的存在”结构，一种真正的“诗的艺术性”（poiesis）。这种“诗的艺术性”是显现于一切事物中，并作为一种强大的生命力，使各个事物得以维持在它自身的存在之中！

在这个现象学的分析中，我们再次看到了海德格尔关于艺术与诗的本质的观点（参看本书第八章第一节）对于杜弗连的深刻影响。

杜弗连的存在主义现象学研究并不限于美学领域。他很关心人和世界的命运。因此，杜弗连的存在主义现象学思想还表现在伦理学和政治学领域。在这方面，杜弗连是很类似于利科的。

人的“在世”，就意味着在“人的世界”中存在和生活。因此，杜弗连把他对于人的存在的研究，扩及到伦理学和政治学领域，扩及到最一般的社会生活和文化生活领域。

杜弗连早在1953年就发表了论述文化人类学的著作：《基本人格——一个社会学概念》（La personnalite de base，Un concept sociologique）在这本书中，杜弗连强调人的存在的社会性；人是在他的最亲近的“他人”中间存在的。“他人”在“我”面前的存在，才使我们感受到“意义”。但是，人并非他人的手段；人一旦作为“个人”而存在，其人格是不可让与的；因为人是目的自身。

在法国发生学潮和工潮的1968年，杜弗连发表了《为了人》（Pour l'homme）一书，强烈反对以牺牲人权的代价去维护各种各样的意识形态体系和社会“理想”。

杜弗连的其他著作还包括：《美学与哲学》（Esthetique et philosophie，1967）、《艺术与政治》（Art et politique，1974）以及《颠覆与堕落》（Subversion/Perversion，1977）等。由于杜弗连在美

学研究中的卓越贡献，他已被公认为当代现象学美学的最主要的代表人物。

注释

①见Karl Jaspers，Philosophy and the World，Selected Essays and Lectures，Regnery，Chicago，1963，p.221.

②见Karl Jaspers，Man in Modern Age，Doubleday，New York，1957，p.175.

③引自马塞尔：《旅途之人》，Aubier - Montaigne，Paris.

④同③。

⑤见《人的命运》，转引自罗伯特·所罗门编：《存在主义》（Existentialism，ed.by Robert C.Solomon）。

⑥同⑤，第304页。

⑦见J. - P.Sartre，Situations，Fawcett，New York，1966，第226页。

⑧Paul Henry，La psychologie francaise，in Marc Guillaume，L'Etat des sciences sociales en France，1986，p.365.

⑨M.Merleau - Ponty，La structure du comportement，Paris，1942.

⑩Le savoir absolu du philosophe est la perception，in M.Merleau - Ponty，Eloge de la philosophie，1953，p.25.

[11] M.Merleau - Ponty，Phenomenologie de la perception，Paris，1945，p.67 et p.77.

[12]同[11]，p.xii et p.466.

[13]同[11]，p.xi.

[14] M.Merleau - Ponty，Le langage indirect et les voix du silence，in Signes，Paris，1960，p.49 ff.

[15]同[11]，IIeme partie，ch.III.：La chose et le monde naturel.

[16] M.Merleau - Ponty，Le visible et l'invisible，Paris，1964，p.233.

[17]同[16]，第184页。

[18]同[16]，第80页。

[19]同[16]，第94页。

[20]同[16]，第95页。

[21] M.Merleau - Ponty，Signes，Preface，Paris，1960.

[22]同[16]，第30页。

[23] Le texte de Merleau - Ponty remis a Gueroult，publie dans la“Revue de metaphysique et de morale”，No.4，1962，A.Colin，sous le titre de“Un inedit de Merleau - Ponty”.

[24] Claude Leford，Avertissement，en Introduction a M.Merleau - Ponty，La prose da monde，Paris，Gallimard，1969，p.iii.

[25]同[24]，p.iii-iv.

[26]参见田立克著：《存在的勇气》，远流1990年版；也可参阅本书本章第八节。

[27]参见拙著：《利科的解释学》，远流1990年版，第65页。

[28]同[27]。

[29] Paul Ricoeur，Le Conflit des interpretations，Paris，1969，p.400.

[30]同[29]。

[31] P.Ricoeur，Lectures I：Autour du politique，1991，p.8.

[32] R.Bultmann，Is Exegesis Without Presuppositions Possible？in Kurt Mueller - Vollmer，The Hermeneutics Reader，1986，p.243.

[33]同[32]。

[34]同[32]，第245页。

[35]萨特著：《存在与虚无》，中文版，北京，1987年，第397页。

[36]同[35]，第424页。

[37]同[35]，第425页。

第7章　存在主义对当代思潮的影响

20世纪七八十年代，海德格尔及萨特的先后逝世，使兴盛和发展了近50年（从20年代到70年代末）的存在主义思想逐步地被其他思潮所批判、汲取、改造或取代。存在主义作为一个思潮，自然有其兴起、高潮和退潮的不同演化阶段；但把存在主义的退潮说成为“过时”或“消失”，是不恰当的。同一切思想观点和理论体系一样，存在主义的论证和逻辑力量以及其中包含的理论真理因素，早已同西方文化和思想传统相结合，构成为20世纪西方文化的一个重要构成部分，不但深深地扎根于西方各国人民的思想意识中，也渗透到西方当代社会和人文科学之中，影响着各门学科的发展趋势。而且，在社会生活各个领域中，存在主义也始终有它的信徒和实践者。海德格尔、萨特等人的著作，作为存在主义的“经典著作”，受到越来越多的人的重视。不只是学术界人士研究它们，而且连普通的读者也很感兴趣。

所以，正如本书引言所述，与其说存在主义已经过时，不如说，存在主义的基本论题及其思考问题的方法，已经渗透到各个领域和各个学科中去。存在主义所特别加以集中考察的基本论题，首先是关系到个人存在的命运问题，诸如关于“自由”、“决定”和“责任”的问题，都已经反复地和深入地为当代哲学和社会科学各学科所研究，表明存在主义对此类论题的探讨，已成功地开启了当代哲学和人文科学研究人的命运问题的新视野，为研究当代社会条件下的人类命运的基本问题开创先例。从海德格尔、萨特到利科和田立克，尽管他们的存在主义观点和思想风格迥然不同，但他们都很关注人的“自由”、“决定”和“责任”等问题。值得注意的是，即使是像利科这样早已超出存在主义哲学范围的哲学家，在已经将其研究的重点转向诠释学和语言哲学之后，仍然把“自由”、“决定”和“责任”等论题当成当代的主要问题。以利科在1990年出版的《作为他者的自身》一书为例，可以显示“自由”、“决定”和“责任”，作为存在主义的基本论题是如何同当代语言哲学、社会哲学和诠释学紧密相结合，构成为当代哲学、伦理学、政治学和语言学的重要争论课题，并深刻地影响着整个社会科学和人文科学的发展。

第一节　对后现代思想家的影响

存在主义所探讨的"自由"、"决定"和"责任"等问题，在后现代主义者李欧塔和后结构主义者德里达的著作中都被进一步地加以研究。

利奥塔在《后现代的条件》（La condition postmoderne，Paris，1979）和《公正》（Au juste，Paris，1979）两本书中，针对后现代的社会条件的变化，强调社会结构与语言结构相互交织的复杂性，以及由此产生的社会正义问题的新变化。他吸收了维特根斯坦的"语言游戏"的理论，指明"语言游戏"呈现出无限的多样性（une multiplicite indefinie de jeux de langage），导致社会和语言结构的复杂性。在后现代的社会中，可以同时地存在思辨的（speculatif）、精致的（sophistique）、正义的（de juste）、科学的（de la science）和艺术的（de l'art）等类型的语言游戏。因此，进行一场语言游戏，就意味着促使任何一个部分受制于那个决定着语言游戏的规则的整体性动作。因此，每一场语言游戏都只能按上述整体性游戏规则进行活动。但是，利奥塔又指出：在现实的后现代社会中，到处都可以看到每一种语言游戏实际上受到了另一种语言游戏的"感染"（la contamination d'un jeu de langage par un autre），例如"正义的游戏"被"正确的或真理的游戏"所感染（contamination du jeu du juste par le vrai）。因此，利奥塔在《准确公正》一书中所探讨的"正义"问题变成为关于一种语言游戏的哲学的可能性条件。在这个意义上，所谓正义，就是要保障每一种语言游戏的纯洁性，也就是保证进行恰如其分的正确的运作系列，或者，换句话说，使不恰当的运作系列断裂开来。后现代的哲学家的任务，就是要尊重游戏的不可通约性，阻止一种游戏对另一种游戏的不恰当的侵犯，以便保障各种游戏之间的正确间隔。

在利奥塔那里，曾经被存在主义探讨过的"责任"问题，只是以一种后现代的形式重新被提出来；而这种新的提法，也并不只是单纯地受到了维特根斯坦的启发，而且也深受康德批判哲学的影响，因为利奥塔强调：在判定语言游戏的有效性所限的各个领域时，康德的"批判"原则乃是最可靠的审判官。

利奥塔接着又指出了后现代的"正义"问题的第二个方面。他认为，所谓正义，在后现代的社会中，也就是要敢于冒险去从事应该去做的那一类假设（Etre juste，c'est s'aventurerafaire une hypothèse sur ce qu'il y aafaire）；而这类假设就隐含着"一种关于正义的观念和实践，但这个正义绝不是协调同意的正义小"① 。

在《准确公正》一书中，利奥塔又把这种"正义"说成为一种"判断的政治"（une politique du jugement）。② 利奥塔认为，在做判断和决断的时候，必须依据实际有效的想象力，去评判历史、时间和观念的无限

性，也就是说，必须在一切规则之前做出决断。③ 在这种情况下，作出判断、下决断，并不只是一种法律的行为，而且是一种政治功能（une faculte politique）。

在1980年暑假期间召开于法国谢利西的重要哲学讨论会上，著名的后结构主义与后现代主义的思想家们聚集一堂，集中探讨“人的目的”，并在会后发表论文集：《论人的目的——由德里达的著作出发》（Les fins de l'homme，A partir du travail de Jacques Derrida.Direction：Philippe Labarthe et Jean - Luc Nancy，1981，Galilee，Paris）。就在这本论文集中，早已为存在主义者研究过的“人的目的”以及与此有关的“决定”、“责任”和“自由”等问题，再一次成为哲学家们的研究对象。在这次讨论会的开幕词中，大会主持人明确地指出：“‘人的目的’这个题目，只是一个问题的视域（Les Fins de l'Homme，ce n'est que l'horizon d'une question）……而如果过去从来都不成其为对象的话，那么，在这里，我们的任务是建构起这个对象。”④ 为了“建构 ”这个对象，这场讨论会的组织者建议从各个可能的学科领域的角度，从跨学科的和超越哲学的视野进行创造性的探讨。

探讨“人的目的”，却“由德里达的著作出发”——这就是意味深长的地方。德里达的著作是后现代和后结构主义的著作“典范”，但恰巧这一“典范”本身又是真正地“由海德格尔出发 ”！这就是说，一切后现代和后结构主义的思想家们，都是“由海德格尔出发”去玩弄语言游戏，重新探讨早已由他们的祖师爷尼采和海德格尔讨论过的“人的目的”的问题，以便同自亚里士多德至康德的传统哲学所探讨的“人的目的”的基本论题大相径庭。这次讨论会的组织者宣称：“这意味着，我们不仅同德里达在将近十年的时间中在一起共同地工作，而且，更重要的是，我们和德里达一样，是把谨慎地和彻底地阅读和再阅读海德格尔的作品，当作是我们开创和重新开辟哲学问题的工作的出发点，以致使我们有可能在今天提出这个唯一值得讨论的问题。”⑤ “由于任何一个哲学家和任何一个思想家都从不忽略‘出发’的问题，所以，‘出发’本身就是 哲学。”⑥

从海德格尔出发，重新思考“人的目的”的问题，在后现代和后结构主义的思想家看来，这是一种崭新的哲学问题。

关于人的目的的问题，固然曾经被以往的经典哲学家们加以讨论，但是，这个问题的提法及其发问，在经历了海德格尔本人的探究之后，尤其是在当代发生了一系列改变了人的命运问题的探讨方式之后，具有前所未有的深刻的哲学意义——这一意义的全面展示，以及后现代主义对这个意义的独创性研究，更集中地显示了存在主义哲学对当代哲学的深远影响。

自康德以来，近代哲学家并没有停止过对“人的目的”的研究。康德是从人的道德性的角度分析了人的道德行为中所包含的“绝对命令”的性质。在康德看来，出于“责任”而做出的行为的道德价值，并不在于这些行为的目的和机制，而在于那些规定着这些行为的道德准则和规则本

身。康德在《道德形而上学基础》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten，1785）一书中说："责任就是由于尊重规律而产生的行为的必然性。"因此，康德是在讨论道德良心和道德行为的时候，讨论"人的目的"这个问题；而且，康德通过对道德命令的性质的研究，论证了人的目的及其特性，最后，他导致了"人是目的自身"的结论。

康德指出：我们所尊重的，并不是某人的某个行为的结果或爱好，而是那可以压倒一切爱好的东西——这就是法则本身。成为尊重的对象，就意味着有效地成为命令的源泉。这也就是说，道德法则客观地决定着意志；从主观的角度来说，我是由于尊重法则而被决定——这个主观的因素就是我的行为的下述准则，即：不管我的喜好是什么，我都应该遵守法则。只有有理性的人，才富有"尊重"的意识，才能具有这样一种压倒自私自利的价值观念，也才有人之为人的尊严，使人提升成为"作为目的自身"的"存在"。萨特在《存在与虚无》中曾说："价值纠缠存在，是因为存在自我奠定，而不是因为它存在：价值纠缠自由 。这意味着价值与自为的关系是特别特殊的；这也就是说，价值是自为应该是的存在。……"⑦ 人是自我奠定的自为，自由就是自为的本质，所以，人把价值看作是自身作为目的的自为所应该追求的那种存在。

从康德到海德格尔和萨特，都没有停止过对人的"自由"、"目的"和"价值"的哲学探讨，但存在主义的哲学，使人的目的的问题，第一次明确地同"人本身如何存在"的根本问题联系在一起。所以，在1980年暑假，在法国的谢利西召开的后结构主义者关于"人的目的"的讨论会上，大会的组织者断言：关于"人的目的"的问题，"并不是随便提出来的一个问题。这并不是关于人的论题中随便提出的一个问题。毋宁说，在这个问题中，人自身成为一个问题。也正是由于这个基本的原因（即不是偶然的原因），才使得关于人的思维，变成为关于有限性的思想（La pensee de l'homme devient celle de la finitude）；或者更严格地说，关于主体的本体神学（L'ontotheologie du Sujet），由于动摇在对于有限性的分析中，意识到其自身已受到了限制。同样，这个问题也不是像其他出现于哲学中的问题那样。实际上，在这个问题中，起着重要作用的，不是别的，而恰正是哲学的本质与可能性，也就是哲学的命运问题。所以，关于人的目的牵连到人的思想的命运本身。"⑧

这使人想起海德格尔在《存在与时间》一书中所阐述过的存在主义基本思想。海德格尔严厉地批判了自古希腊、经中世纪经院哲学，至近代人文主义的启蒙思想家们对"人"的哲学探讨路线，也深入批判了自康德至黑格尔的德国古典哲学以及19世纪以来的新康德主义和实证主义等哲学流派对"人"的研究传统，把关于"人"的研究放在存在主义现象学方法论的基础上，使"人"的问题真正地以"人"的存在的"在世"自我展示过程获得了"本真"的"显现"，从而不仅改变了以往西方传统哲学对"人"的研究方向，而且也使哲学本身在对"人"的转折性研究中获得了新的意义。海德格尔指出："哲学是普遍的现象学存在论；它是从此在的诠释学出发的，而此在的诠释学作为生存的分析工作则把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出 且向之归 的地方上了。"⑨

海德格尔的这些思想观点，为后现代主义的最重要的代表人物德里达提供了深刻的启示。德里达发展了海德格尔对形而上学的批判，并以“摧毁”形而上学（Deconstruction de la Metaphysique）为基础，解析一种能够产生“区别”（Difference）的语言游戏，德里达将这种魔术式的语言游戏称为“区分化”（Differance）。在这里，德里达特意创造了一个新的概念“区分化”（Differance），将法语中的“区别”（Difference）的词根同一个特意地分辨不出“主动性”和“被动性”的词尾－ance联结起来，以便标示这种产生“区别”的运动本身的“无基础”（sans fond）的性质。

德里达借助于“区分化”的新概念，把海德格尔的摧毁形而上学的事业进行到底（可比较本书第四章第五节海德格尔论语言的部分，特别是海德格尔对于德语Zwischen和Differenz的解析），进一步挖掘了“形而上学”以及整个西方传统文化借以树立起来的理性支柱和语言系统，即“逻辑中心主义”（le logoscentrisme）和“声音中心主义”（le phonocentrisme）。

从1962年以来，德里达先后发表了20多篇论著和专著，论述到哲学、文学、史学、人类学、语言学、精神分析学、绘画、电影及教育等各个领域的问题，并为此创立了独树一帜的文风和新的语言和逻辑表达方式。德里达独创的文风、语词和逻辑方式，并非单纯的只具有修辞学的意义，也并非单纯地只是表达方式上的革新。正是在德里达的特殊文风中，包含了德里达本人所要表达的反传统的意义。就在上述“区分化”（differance）的新概念中，一方面表达了这种“区分化”同主动性的“区分”（differencier）多被动性的“被区分”（differencie）的区别，另一方面也是为了表明这种“区分化”，是同传统语言结构体系中的、以“声音中心主义”的“同一化”为基础的“区分化”相区别的。

尽管海德格尔在后期的反形而上学作品，超越了哲学和现代技术所思考的具体化目标，但德里达仍然批评海德格尔在反形而上学的斗争中，过多地沉缅于传统形而上学所使用过的比喻方法，因为在德里达看来，那些比喻，无非是传统的声音中心主义为了有利于现实而掩盖其未加解释的偏见的重要方法。

海德格尔在其对于形而上学的批判中，指出了一种“本体神学论”的论证，揭露其为现实的、现存的世界辩解的实质。这就是说，一切现实的存在，不论是暂时现存的，还是直觉地呈现出来的，都是传统形而上学探讨世界本体的基础和出发点；因而，传统形而上学总是无条件地给予现实某种“先验的”与“经验的”双重结构，给予一种本体论上的、无须证明的优惠地位。

海德格尔在批评自古希腊以来的关于“存在”的本体论时说：“希腊存在论的本质部分盖上了经院哲学的印记，通过苏亚雷斯的形而上学论辩，过渡到近代的‘形而上学’和先验哲学，并且它还规定着黑格尔《逻辑学》的基调和目标。在这个历史过程中，某些别具一格的存在领域曾

映入眼帘并在此后主导着问题的提法（笛卡尔的“我思”，“主体”，“我”，精神、人格）；但同时，这些东西都与始终把存在问题耽搁了的情况相适应，没有就它们的存在之为存在及其存在结构被追问过。人们反而把传统存在论范畴内涵以各种相应的表达法以及完全消极的限制加到这种存在者之上，或者竟为对主体的实体性存在论阐释之故而乞灵于辩证法。”⑩ 海德格尔由此揭示传统存在论为一切“现存的”存在者的“在场”（Anwesenheit）作辩解的实质。这种为现存事物和秩序作辩解的形而上学，被近代哲学之父笛卡尔加以“典范化”。海德格尔指出：“笛卡尔通过把中世纪的存在论加到由他树立起来作为‘不可动摇的基础’的那个存在者身上，来进行他的沉思的基本思考。‘能思之物’从存在论上被规定为‘物’，而对中世纪的存在论来说‘物’的存在之意义被确定地理解为‘物即被造物’。‘上帝’作为‘无限物’就是‘非被造物’。最广义的‘被造’，就是某种东西被制造出来，这层意思上的‘被造’乃是古代的存在概念的一个本质的结构环节。这个徒有其表的哲学新开端，拆穿了，却是在培植一种不祥的成见，后世就是从这个成见出发，才把以‘心灵’为主题的存在论分析继续耽搁下去；这个存在论分析，本应以‘存在’问题为线索，并同时对承袭下来的古代存在论加以批判剖析。”[11]

海德格尔对于传统形而上学的上述批判，曾被福柯和德里达先后地加以继承和发扬。福柯在《词与物》一书中，在海德格尔上述批判的基础上，揭示传统人文科学为现存事物及其秩序作辩解的实质。福柯和海德格尔一样，从批判古代和中世纪的形而上学及其手法开始，继而批判笛卡尔和康德以来的各种先验论和经验论。

福柯从知识和文化的构成及其“解构”，揭示以西方传统形而上学为基础的西方文化的实质。福柯说：“直至16世纪末，‘类似法’一直是在西方文化知识中起着打基础的作用。”[12] 这一看法是直接沿袭海德格尔的观点的。在以上所引的海德格尔对亚里士多德形而上学的批判中，海德格尔就明确地指出：亚里士多德已经将作为“超越的普遍性”的“存在”，“看作为类比的统一性 ”。[13]

但福柯并不满足于此。福柯在《词与物》一书中，进一步深入了上述“类似法”。作为西方文化知识的建构手法，究竟包含哪些具体的内容和具体的规则；这些“类似法”，又如何在语言结构中表现出来；它们又如何在近现代的人文科学和自然科学及其哲学基础上发生演变？

福柯指出：“类似法，作为长期以来西方知识的基本范畴（同时地构成知识的内容和形式），在近代，由于以‘同一性’（Identite）和‘区分性’（Difference）两个词所完成的一种分析，被分解开来了。另外，或者是通过中介手段而间接地，或者是直接地，比较就同秩序相关联；最后，比较再也不起着揭示世界排列布局的作用；比较只是依据思想去自行进行，并且，在进行的过程中，很自然地是由简到繁。这样一来，西方文化的全部知识体系就在其基本构成方面发生了变化。”[14] 接着，福柯又在他的书的整个后一部分中，逐一地详细地解剖西方文化知识的历史构成、语言基础及其哲学基础，更深入地发展了海德格尔的反形而上

学的理论观点。

德里达为了彻底地批判传统形而上学所玩弄的“类似法”或“比喻法”，宁愿采用尼采和弗洛伊德（Sigmund Freud）的态度和方法，严厉地批判关于自我确信的意识哲学，并强调指出海德格尔所使用的“存在的呼唤”、“存在的寓所”或“存在的言说”的说法（参见本书第四章第四节及本章），都不足以揭示“存在”的意义，也不足以揭示语言的本质，反而重新陷入传统形而上学的陷阱之中。为此，德里达提出崭新的“比喻”——“无底的棋盘”；这个新比喻所要表达的，是一种除了其本身以外并无含义的游戏，是一种没有任何基底、没有任何支持物的深层的游戏，它也因而无须这种深层支持物把其自身当成支持物向外说话的通道。

在德里达看来，海德格尔对传统形而上学的批判之所以不彻底，是因为海德格尔尚未从形而上学和传统文化所赖以建立的内部逻辑基础本身去进行其摧毁工作。一切传统文化都是把逻辑的同一性作为基础，借助于声音中心主义的语言体系，建构起以服从统治阶级利益为标准的某些概念为中心的论述结构。因此，这些文化传统结构总是以某些“正确”、“正统”、“合理”的概念作为中心 支柱，建立各种理论体系；凡是在这些体系的边缘 或范围之外 的观点，就被视为“不正确”、“不合理”和“非正统”的东西，就因而被排斥出去，被“消抹掉”。

为这种“中心化”服务的逻辑程序就是“同一化”和“统一化”。凡是与“中心”相同的 ，就是正规的与合理的。这种文化的建构和发展的逻辑，是在同一化基础上的“区别”；通过排除“区别”，去达到同一和统一。

德里达反其道而行之，将哲学和文学的基本问题，在一种非传统的，或甚至反对传统的意义上，在越出哲学和文学的原有范围的各个边缘 地区和领域内，加以解剖，“解除其原有的结构”，重建一种基于批判传统文字游戏规则的、无明确界定的“区分化”的文化游戏，以便重建“文字”（l'ecriture）、“区分化”（la differance）和“散扩”（la dissemination）之间的新关系，改造整个西方文化的结构。在德里达的著作中，海德格尔关于“存在”的现象学研究、关于语言的观点以及关于“人”及其文化的批判，都在新的、更为彻底的批判传统文化的层面上加以吸收，并使之提高到更加成熟的程度，以致使德里达的同时代人都几乎一致地公认德里达就是“后海德格尔主义”（post - heideggerien）的最有成果的思想家。[15]

德里达所使用的“区分化”（La Differance）这个概念，是指一种“无基础”的“游戏”，一种“无根据”的“运动”；这种“游戏”或“运动”，在“无声无息”的寂静中，产生出“区别”（La Difference）。德里连用La Differance这个新词，强调其中由自身 产生出“区别”的那种游戏活动；它无须在它之外借助于他者所制定的“规则”而运动；它也无须顾及任何约束性的“规定”，毋宁是由它自身的“无确定性”（indecision）本身产生

出“区别”来。所以，它是一种兼有主动和被动的性质的“区分化 ”，是自我运动的“区分化”。这种“区分化 ”的“化”的力量和能力，是由某种“不确定性”所产生的，是其自身处于“不确定性”的地位和身份，才使它有产生“区别”的能力。在这个意义上说，它是产生“区别”的一种运动“场”，一个自我运动的力场。所以，也可以将La Differance译成“区别场”。在这里，“场”是象征性地借用力学概念“场”（如“磁场”），以便突出其自身的能量产生能力及其自我运动的特性。有人将La Differance译成“差异延后”，也有人译作“延异”。但这种译法一方面未能突出“产生差异的游戏”的特性，另一方面很容易被误解成“在时间性的延续中产生出差异”。其实，德里达所要批评的，正是这种时间性延异的观点。传统文化总是用时间延续的历时性观点去说明“区别”，去分析“同一”的东西在历时中的分化和差异。但在德里达那里，作为无目的性的策略游戏本身，这种产生出区别的“区分化”或“区别场”，根本就不是传统意义上的“在时间上的延后的现时”，而是无须借助符号的“延时”的，既非原因、又非结果的表达本身，是只能靠“痕迹”本身显示出来的，只能在永远隐闭的与沉默的文字书写中表现出来。在批评胡塞尔的现象学的时候，德里达曾指出，胡塞尔现象学想要“契合于意义的历史性及其变化的可能性之中，以重视那些在结构史尚未被决定的东西”；但德里达自己却强调：“即使我们视此结构内的开放仍然是‘结构的’，即本质的，我们也已经进展到一个不同于先前的层次，因为封闭的次层结构是与开放的结构有所差异的。”[16] 在德里达看来，正是在文本中，作为痕迹的“区分化”不是靠前后连续的论证区分来表现，而是在文字本身的游戏中自我产生出区别性，因此，它不但无须时间上的延续，也不需要借由在它之外的任何“主体”的理性去表达。在这个意义上说，它不从属于任何意义系统，不从属于任何时间系列。

德里达对于海德格尔的思想的发展，还表现在他对海德格尔语言观的改造方面。如前所述，德里达强调：对于西方形而上学的摧毁，必须从对于其语言基础的破坏做起。在德里达看来，既然传统形而上学的逻辑中心主义，是以语言结构及其运作规则的“声音中心主义”作为支柱，那么，对传统文化的批判，就必须着重于批判“声音中心主义”。为此，德里达首先解析了声音中心主义是如何通过偏重于语音与“意义”的关系，抹杀语言使用中最重要的痕迹，特别是声音中心主义靠语言游戏的计策掩饰掉语言与“意义”的内在关系，使这种内在关系在文字使用中所留下的最重要的遗迹消失殆尽，有意识地使普通人只注意到语言中的声音与“意义”的外在关系。

海德格尔在《存在与时间》中批判了传统形而上学混淆了“存在”与“存在者”，并通过这种混淆，以后者取代前者，使“存在”的最基本问题未能及时地得到研究。但在德里达看来，海德格尔在提出了“存在”的问题以后，却又把“存在”与“此在”联结在一起，只关心作为总体性的“此在”，从而在实际上仍然未能真正地将“存在”与“此在”区分开来。[17] 德里达认为，海德格尔的缺欠正是在于继续走“声音中心主义”的道路，把“此在”的“在场显现”看作是“说 的在场本身”，并且由此去追寻“存在的意义 ”。德里达指出，由于海德格尔只强调“言说 ”的优先地

位，不是从显现“此在”的基底向上溯（remonter），去追寻在声音负载“意义”的过程中所走过的“迹象”（la trace），不是去抓文字中留下的“余迹”（le trace），所以，海德格尔未能从形而上学的内部“去爆破它的意义”（fait craquer son sens）。

在批评海德格尔的存在主义的“意义”理论的过程中，德里达用“打叉否定”（sous - rature）这种隐喻式的否定方式，表明被“打叉否定”的语言一方面由于其不确切的含义被否定，另一方面又正是同样由于其不确定性和被否定而必须使之保存下来。海德格尔本来就已经指出，“存在”（Sein）这个字是很不确定的，因为“存在”不可能包含着“意义”；“存在”永远只能是先于并超越于其意义。换句话说，当我们说“存在”时，“存在”已经存在着。而正因为“存在”已经先于“存在”这个字而存在，所以，“存在”的意义，并非由于我们说“存在”这个字而意谓或意指出来；毋宁说，“存在”是一切意指者所依据的最根本的基础，它是“超越的被意谓者”。换句话说，一切意谓者，在其意指别的“存在”以前，意谓者自身必须是“存在”着，而且，它所要意指的对象也早已存在着。由此可见，“存在”一词并不确切，它不能确切地表示由这个词所标示的意谓者和被意谓者的关系。但是，另一方面，“存在”这个词，唯其不确定性，也必须作为语词中的意谓与被意谓（或意谓与意谓者）的不准确性而保留下来，作为批判和解除其结构的对象。因此，德里达在海德格尔的主张的基础上，主张在“存在”（Sein）一词上，加以“打叉否定”写成~~存在~~（~~Sein~~）。

德里达对于语词意义的上述隐喻式态度，典型地表现了他对存在主义和结构主义的既否定、又保留的态度，也表现了后现代主义和后结构主义对于语言的既否定、又保留的批判精神及其意欲由此建构新文化的努力方向。由德里达等人所开辟的后现代主义的新文化，主张用全新的象征结构去替代传统文化由之建构的语言系统——如果说以声音中心主义的语言结构为基础的传统文化把语言系统及其文化系统归结为“意谓/被意谓”（能指/所指）的结构系列，似乎意谓与被意谓者、声音与意义都一一对应，如同镜子中的物像与被反映的物的对应关系那样，那么，后现代主义所强调的正是对上述传统“声音符号/意义”的对应关系体系的叛逆和摧毁。在这种带强烈冒险性的文化探索中，包含着摆脱语言控制，并以解除传统语言的“意谓/被意谓”的结构为代价，而建构出反语言、反声音中心主义的新型的象征体系的创意。

德里达认为传统形而上学据以立身的“声音中心主义”的语言观，必须予以彻底摧毁。德里达先把矛头直指传统形而上学的最早始祖——柏拉图。柏拉图在《斐多》篇对话录中，强调“言谈”和“对话”对于“书写文本”的本体论的优先地位。柏拉图在那篇对话录中认为，同文字书写的文本的幼稚游戏相比，言谈和对话反而表现出严肃和成熟的程度。从那以后，发出声音的言谈优先于书写文本的形而上学的成见便愈演愈烈。

德里达对海德格尔的批评，也同他对胡塞尔的批评一样，体现了同样的原则。在德里达看来，要彻底批判形而上学，必须反其道而行之；

既然形而上学置文本于次要地位，我们就恰巧要从解剖文本开始，并以此出发，去解剖形而上学的书面文本；而这种批判是只有通过对形而上学的超越，只有通过“对其意义的爆破”，才能真正地收到效果。换句话说，作为“逻辑中心主义”的建构基地的“文本”，只有从其内部的声音与意义的关联的破坏中，才能真正地被摧毁。这种从内部的挖掘工作，必须从被掩饰掉的、语言运作在文字上的“余迹”上开始，再沿着已被抹杀掉的“迹象”向上溯，重建那些产生着“区别”的整个“区别化”过程，揭示旧形而上学所建构的“同一性”的假同一，揭示其中偷运的“意义”的无根据性，以便恢复被抹杀掉的因素（l'efface）。

德里达在为他所翻译的胡塞尔著《几何学的起源》所作的导论中，以及在他的整个译文中，都体现了他对胡塞尔现象学的这种改造原则。

在胡塞尔的《几何学的起源》的原著文本中，文字是隶属于声音的，而声音是隶属于观念的。胡塞尔的文本中的这种传统“等级结构”，本来是符合胡塞尔的意向论的现象学的基本精神的。而且，在胡塞尔那里，“主体”可以思考对象的观念性，可以在对自身的纯显现的直接性中，被理解为“说话”本身。因此，声音在这种内在的独白中，似乎没有引入任何异己的因素。这是一种在纯粹自我感化的状况中，自己向自身谈话的“意识”。德里达在批判胡塞尔的这种基于“主体意识中心主义”的“声音中心主义”之后，肯定了胡塞尔关于语言和信号的某些研究工作成果。胡塞尔认为，语言信号的重复的同一性，对于观念（诸如数学对象的观念）的建构，是很必要的。字母和语言符号，作为迹象，都可以使观念性从各种同实际的主体性或人为的意向性的联结中，解脱出来，并使观念性持有绝对的客观性。德里达由此进一步指出，胡塞尔的这些观念应成为批判声音中心主义的锐利武器，使字母和各种语音符号，成为胡塞尔所说的理念的客观性的真正的必要条件。[18] 德里达认为，只有这样来看待语言符号，它们才能真正地从形而上学的束缚中解脱出来。

德里达在对语言信号、文字和语言进行“解除结构”的工作中，强调符号并非单纯地记录或传递“真理”或“意义”，而是后者的产生条件和基础。迹象，远非单纯地“补充活生生的话语”，它简直就是这些话语得以产生的“条件”。

德里达对于胡塞尔的“文本”的诠释，同样地对索绪尔（F.de Saussure）的普通语言学起了解除结构的作用。这里涉及到索绪尔语言学中的“指谓”（le signifiant有时被翻译成“能指”）以及以此核心概念所建立的整个“声音中心主义”的体系。

德里达认为，语言可以揭示形而上学的“封闭性”（le langage peut reveler“la cloture”de la metaphysique），但不是形而上学的“终结”（mais n'est pas la fin de la metaphysique）。[19] 因此，德里达很重视从语言方面对形而上学进行批判。德里达在语言方面对于胡塞尔的批判，具有重要的和普遍的理论意义。因为不仅仅传统形而上学是以声

音中心主义的语言观作为基础，而且，可以说，整个西方传统文化，都是以声音中心主义和逻辑中心主义为基础而建构起来的。西方传统文化中的这种声音中心主义和逻辑中心主义的影响是如此根深蒂固，以致连自称批判传统文化的存在主义和结构主义本身，仍然未能从中超脱出来。海德格尔自己在《存在与时间》中论证“自我显现”和“逻各斯”的现象学基本概念时，虽然以批判传统形而上学相标榜，但海德格尔仍难免强调“逻各斯”与“说话”、“言谈”的一致性，不知不觉地陷入作为西方传统文化的基础的古希腊哲学的逻辑中心主义和声音中心主义的圈套。同样，作为存在主义哲学家的萨特，在慷慨激昂地批判西方传统文化的同时，却仍然迷恋于西方传统哲学的主体意识中心主义理念，强调以意识统一性为基础建构的主体意识的决定性作用。至于存在主义之后的结构主义，虽然已经开始批判主体意识中心主义，强调“结构”与“主体”的无关紧要性，但结构主义者仍然未走出传统语言学中的声音中心主义的影响，致使结构主义对西方传统形而上学和传统文化的批判，半途而废。列维-斯特劳斯（Cl.Levi - Strauss）认为：“结构研究的领域包括了四大家族的结构群：数学实体、自然语言、音乐作品及神话故事。”[20] 这四大家族结构群是以声音 与意义 的相互关系为基轴而建构的。在列维-斯特劳斯看来，数学结构是最自然的结构，表达了自然界中既没有声音、又无意义的最单纯的结构，它摆脱了一切具体化的事物，却又普通地会呈现在具体事物的存在之中。与数学纯结构相对立的，是在声音和意义两方面同时地具体体现出来的语言结构。这样一来，数学和语言结构的对立，可以看作是自然与文化的对立在结构方面的象征：由数学所代表的自然结构，是一切结构的原型，既无声音又无意义；人类在从自然向文化过渡之后，便开始以有声和有意义的语言结构，建立和发展自己的文化生活。语言本身 ，这样一来，正是由声音与意义的交叉而产生其独特的结构，并以此为基础，人类创建和发展自己的文化，保持着与自然相对立又相统一的基本关系。

列维-斯特劳斯高度评价索绪尔赋予语言以“符号学”（Semiologie）的称号，因为这一称号表明了语言学研究的对象是作为社会生活的中心的信号活动。[21] 强调语言的符号体系性质，就是为了强调研究语言结构的声音 特征和意义 ，揭示语言结构的这两方面特征同人类心灵活动模式的内在关系。

所以，在列维-斯特劳斯看来，如果说数学与语言结构的对立，表现了自然与文化结构的对立的话，那么，由于语言是从自然到文化过渡的集中性成果，所以，在语言的结构本身中，就已经把自然与文化的对立加以结晶化，并把这种对立历经中介性因素而达成和谐的过程加以凝缩。

由此看来，因集中地批判萨特的存在主义中的“主体意识中心主义”而发展起来的结构主义，也仍然未能摆脱声音中心主义和逻辑中心主义的羁绊，因为结构主义仍然在声音与意义的相互关系中研究人类文化及人类思维的模式。在这个意义上说，以德里达为代表的后现代主义和后结构主义思潮对于声音中心主义和逻辑中心主义的批判，可以说是把

存在主义和结构主义对西方传统文化的批判事业向前推进了一大步。

和德里达一样，后现代主义和后结构主义的另一代表人物福柯，也在这一方面作出了突出的贡献。福柯继承尼采和海德格尔对于传统西方文化的批判精神，宣称："形而上学的终结不过是西方思想界中发生的另一个更为复杂得多的事件的否定方面。这个事件，便是人的出现（La fin de la metaphysique n'est que la face negative d'un evenement beaucoup plus complexe qui se produit dans la pensee ocidentale.Cet evenement，c'est l'apparition de l'homme）。可是，不应该由此认为：在我们的视域内，由于一种突然入侵和绝对破坏性的方式，骤然向我们的思维，强加一种关于人自身的肉体、人的艰苦劳动以及人的语言的残酷事实；其实，并不是人的肯定性的贫困，强暴地使形而上学退化。毫无疑问，表面看来，只有在人类准备置身于其自身的有机体内、在其脑壳中、在其四肢的骨架中以及在其生理学的全部神经系统内的时候；只有在人类置身于由劳动的原则所统制、并在劳动产品脱离他们自身的那种劳动的中心的时候；只有在人类的思想置身于比他们更久远得多的语言的奏折之中，以致使他们自身不能支配着那种语言中通过其言谈的坚持性所表现的那些意义的时候；只有在上述所有的情况下，现代性才开始出现。但是，更加重要的是，我们的文化已经越过了这样一个门槛——由此门槛起，我们认识到我们的现代性，在这一时刻，人类的有限性已在一种无止境的指涉体系中被它自身所思考着。……现代的人，作为可在其肉体的、劳动的和说话的存在中被认定的人，只有在有限性的形象中才有可能存在。这也就是说，现代文化可以思考着'人'，是因为这个文化通过人自身把人思考成有限的。"[22]

福柯在《词与物》一书中还说："伴随着语言的'存在'在我们的地平线上所发射的耀眼光芒，人正在面临着灾难。"[23] 也就是说，"人既然是在语言扩散的时候被形成的，他又怎么不会因语言的集中化而被驱散呢？"[24] 在福柯看来，既然语言蕴含着一切传统文化的奥秘，重要的问题，不再是去分析那作为主体的"说着话的人"，而那个长期以来一直被人愚弄而未能展示其真正奥秘的语言本身。人文科学一旦在存在主义和结构主义启示下而开始全面地分析语言，便越来越发现传统文化以"人"为"主体"和以"知识"为"客体"所建构的体系的有限性及其消极性，越来越发现重建新文化过程中彻底摧毁旧方法论和旧形而上学的必要性。

作为福柯的整个后结构主义和后现代主义的思想体系的中心思想，关于现代的"人"的有限性的概念，同海德格尔在《存在与时间》中所论述的"人"的"此在"的时间有限性概念，具有深刻的理论关系。第一，福柯和海德格尔一样，继承尼采对传统形而上学和传统认识论的批判精神，强调形而上学的抽象性及其对人性的歪曲；第二，福柯和海德格尔一样，批判自文艺复兴和启蒙运动以来的理性主义和经验主义，强调这些现代哲学玩弄"经验"、"理性"和"先验性"的概念，无非是为了从哲学上论证"人"的有限性；第三，福柯和海德格尔一样，批判一切现代"知识"只把存在物看作是"人"的主观认识的"客观对象"，却避而不谈人的存

在本身；第四，福柯和海德格尔一样，把对于现代性的批判集中在对于语言的批判，强调现代语言及其言谈同现代社会统治的关系。

当然，作为后现代主义者，福柯对于形而上学和对于语言的批判，远比海德格尔更加彻底；而且，就理论内容而言，福柯比海德格尔更加接近尼采。而且，福柯的理论中，还包含着海德格尔主义以外更多、更为复杂的思想成分，其中包括弗洛伊德主义、结构主义及其他现代思潮。但是，福柯和德里达等人一样，作为在第二次世界大战后成长的法国现代思想家，早从20世纪50年代起，便深受海德格尔、胡塞尔和萨特的思想的深刻影响。概括地说，后现代主义的思想家们对于传统形而上学、对于传统文化及对于传统语言的批判，乃是从20世纪20年代开创、并经第二次世界大战时期发展起来的存在主义思潮的批判精神的延续和发展。

第二节　对当代诠释学的发展的影响

当代诠释学从20世纪60年代开始在西方学术界的蓬勃发展，固然有其深远的文化历史基础及其独特的理论渊源，但海德格尔存在哲学对于“此在”的诠释及其对于语言本质的独创性研究，却无可否认地为当代诠释学理论的发展作出了最重要的贡献。胡塞尔和海德格尔的学生伽达默尔，在这一方面的卓越成果，就是最有说服力的历史见证。

正如本书导论所述，伽达默尔以海德格尔的存在哲学为基础，成功地将“诠释”理解为“此在”在世过程中的必不可少的条件，从而将诠释学从早期狄尔泰等人的“精神科学方法论 ”层面，提升到哲学本体论 的高度，变成为人类获得“世界经验”而把握真理的哲学理论本身，从而开创了崭新的本体论诠释学的阶段。

伽达默尔在他的基本著作《真理与方法》中，从艺术审美经验、历史功效和语言三大方面，论述了新型的、作为“人类世界经验”的本体论的诠释学的基本理论架构及其内容。不难看出，伽达默尔关于艺术审美经验、历史功效和语言的各个基本观点，没有一个可以同胡塞尔现象学和海德格尔存在哲学相分割。

伽达默尔对诠释学的创造性贡献，首先导源于海德格尔对于胡塞尔本体论现象学的批判。正如本章第一节所指出的，法国后现代主义思想家德里达，作为一个“后海德格尔主义”的杰出代表人物，也在海德格尔的影响下，批判过胡塞尔现象学的那个“先验的主体性”概念。海德格尔在《存在与时间》一书中，以“实际性的诠释学”（Hermeneutik der Faktizitaet，也可翻译成“实存性诠释学”或“散朴性诠释学”。严格地说，Faktizitaet指的是人的“此在”在“在世”中所遭遇和面临的实际状况，强调“此在”的现实性方面及其与一般的“在”的既相区别、又相关联的性质）这个范畴，试图把胡塞尔的本体论现象学及其所依据的事实和本质的区分，同一种矛盾的要求加以对照。借此，海德格尔力图指出：现象学探究的本体论基础，应当是那种不能证明和不可推导的“此在”即“生存”（Existenz）的“实存性”（Faktizitaet），而不是作为典型普遍性本质的纯粹自我。

作为胡塞尔的学生，伽达默尔和德里达一样，意识到胡塞尔现象学中的这类深受西方传统思想方法（尤其是笛卡尔、康德及新康德主义）影响的因素，并意识到胡塞尔现象学批判形而上学的不彻底性。所以，伽达默尔指出：“胡塞尔对迄今为止一切哲学的客观主义的批判，乃是现代倾向在方法论上的一种继续，而且也被他认为是这样一种继续。反之，海德格尔的要求从一开始就是一种带有倒转（Kehre）预兆的目的论要求。海德格尔认为，他自己的工作与其说是实现一种已经长期准备和规定了的倾向，毋宁是返回到西方哲学的最早开端、并重新引起那场

已被遗忘了的古希腊人关于‘存在’的争论。当然，即使在《存在与时间》出版的当时，就已经肯定了这次向最古老时代的返回，同时也是对当代哲学立场的一次超越。”[25]

伽达默尔由此进一步指出：“海德格尔关于基础本体论的筹划必须把历史问题放在首位。但我们需要表明，构成这种基础本体论意义 的，并不是对历史主义问题的解决，而且一般也不是任何更为原始的科学建立，甚至也不是某种最终彻底的哲学自我建立（如在胡塞尔那里）；而是相反，是整个建立思想本身经历了一次完全的翻转 。当海德格尔也致力于从绝对的时间性去解释存在、真理和历史时，其目的不再是与胡塞尔一样的，因为这种时间性不是‘意识’的时间性或是先验性的原始自我的时间性。虽然在《存在与时间》的思想展开过程中，最初让人觉得好像只是一种先验反思的增强，好像达到了某个高级的反思阶段，时间被显示为存在的境域。但海德格尔指责胡塞尔现象学的先验主体性在本体论上的无根据性，却似乎正是通过重新唤起存在问题而被消除。凡称为存在的东西，应当由时间境域来规定。所以时间性的结构，显现为主体性的本体论规定。但是，情况还不只是这样。海德格尔的论点是：存在本身就是时间。这样一来，近代哲学的全部主观主义……形而上学（这是被作为“在场者”的存在所占据）的全部问题境域，就被毁于一旦。‘此在’是关系到其存在，‘此在’首先是通过存在领悟（Seinsverstaendnis）而与其他的存在者相区别，这些论点正如在《存在与时间》中所表现的，它们并不构成某个先验探究必须以之为出发点的终极基础。它们所涉及的，是一个完全不同的基础，只有这个基础才使所有‘存在领悟’成为可能，这个基础就是：有一个‘此’（Da），一种在‘存在’中的澄明（eine Lichtung im Sein）；也就是说，一种‘存在者’和‘存在’的区分。”[26]

拙著《解释学简论》曾对海德格尔在诠释学理论的发展所作出的贡献，作了简要的概括。[27] 值得强调的是，由于海德格尔通过独特的“存在”概念而完成的哲学性“倒转”，诠释学终于走出了单纯地作为“精神科学方法论”的死胡同，从而使诠释学中一直难以得到解决的老问题，在新的哲学视域内获得了更深一层的解决的前景。

在海德格尔以前的诠释学，不论是狄尔泰还是胡塞尔，都只是将诠释学停留在“精神科学方法论”的范围内。因此，在狄尔泰那里，当他求助于“历史”概念去分析人类“精神”时，人的“理解”就变成了在“精神”的过往时代里所获得的“人类生活经验”的最顺从的理念；而在胡塞尔那里，尽管他试图以“科学”的实证特性，将精神科学和整个哲学研究“返回到生命”，使狄尔泰的单纯追求精神科学方法论的狭隘性得到了某种程度的克服，但是，胡塞尔又由于坚持现象学还原所纯化了的先验意识的论域，使胡塞尔在提出了“生活世界”和“无名称的意义建构”之后，仍然片面地将“理解”看作是相对于“非反思生活”（Dahinleben，也可译“平庸生活”）的素朴性的哲学的终极方法论理想。

海德格尔的贡献恰巧在于：“理解”变成了“此在”的原始完成形式，

一种在世界中的存在。这样一来，理解，在按照各种不同的实践的兴趣或理论的兴趣被区分之前，乃是“此在”的存在方式；某种“能够存在”（Seinkoennen）或存在的可能方式。

海德格尔关于“存在”的上述见解对于当代诠释学所起的革命意义，伽达默尔曾给予如下深刻的概括：

> 面对着对于“此在”的这样一种生存论分析的背景，以及这种分析对于一般形而上学的要求所带来的一切深远的和不可测定的后果，精神科学的诠释学问题的范围就突然显得不一样。……由于海德格尔重新唤起存在问题并因此超越了迄今为止的全部形而上学——这不只是指形而上学在近代科学和先验哲学的笛卡尔主义里所达到的顶峰——因而他不仅避免了历史主义的绝境，而且还获得了一种根本不同的新立场。“理解”概念不再像德洛伊森（J.G.Droysen）所认为的那样是一种方法论概念；“理解”也不是像狄尔泰那样在为精神科学建立一个诠释学基础的尝试中所确立的那样，只是跟随在生命的理想性倾向之后的一种相反的操作。“理解”就是人类生命本身原始的存在特质。[28]

由此可见，海德格尔的存在主义，把“此在”的结构看作是被抛出来的筹划。因此，“此在”按其自己存在完成而言，就是“理解”。理解的普遍结构在历史理解里获得了它的具体性，因为习俗、传统与相应的自身未来的可能性的具体联系，是在理解本身中得以实现的，一切“此在”，在向它的“能够存在”进行自我筹划的时候，它自身本来就已经是一种“存在过的”东西。这样一来，“此在”在向“可能存在”进行各种筹划的时候，它本身就已经从内部和从其“现有存在”的状态中，具备了进行如此这般地进行自我领悟和理解周在环境的先前能力，一种自然地超越出“现有”状况的某种潜在能力，一种把自身同以往一切历史经验相通的能力。因此，在这里，就打破了一切使先前的诠释学裹脚不前的那种把“现在”与“历史”相割裂的窘境，提供了一种通过“传统”的流程联结和通融起来的理解循环过程，一种把“此在”与“历史”连成一体的所谓“此在的生存论结构”。

海德格尔从“此在”的时间性推导“理解”循环结构，使精神科学诠释学发生了根本性的变化。

首先，海德格尔关于“此在”的历史诠释学，由于精辟地分析了理解的“前结构”（Vorstruktur），使传统诠释学从“科学的客观性”概念的束缚中解脱出来，从而能够正确地对待“理解”的“历史性”，正确地解决了“诠释学循环”和“前见”（Vorurteil）的问题。

海德格尔在论述“诠释学循环”时指出：“循环不可以被贬低为一种恶性循环；而且，即使被看作是一种可以容忍的恶性循环也不行。在这种循环中包含着最原始认识的一种积极的可能性。当然，这种可能性只有在下列情况下才能得到真实的理解，这就是：‘解释’（Auslegung）自身

理解到它的首要的经常性和最终的任务，始终是不让使向来就有的‘前者’（Vorhabe）、‘前见’（Vorsicht）和‘前把握’（Vorgriff），以偶发奇想和流俗之见的方式出现；而是从事情本身出发去处理这些前有、前见和前把握，从而确把论题的科学性。”[29]

在海德格尔看来，诠释学的循环首先包含着“最原始认识的一种积极的可能性”。本来，这种“循环”本身并不是一个任意的认识“圆圈”，而是“此在”本身的生存论上的“先”结构。正如海德格尔所说：“为自己的存在而在世的存在者，具有存在论上的循环结构。”[30] 这就是说，一切为自己而存在的存在者，他的存在，从一开始，就是“在此 ”。“在此 ”，就是在这个 世界上。“在这个 世界上”中的“这个 ”，就是指在这个 “此在 ”看来 是“如此这般”的“世界”。在这个意义上说，“在此”也就等于说“在我看来的世界”在“此 ”。这个“此”，正是实际地存在着的“此在”的状况。因此，世界的在此 也就是“在之中”。同样，这个“在之中”也伴随着“此在”的在此而在“此”，但它是作为“此在”为其故而存在的东西才在“此”。所以，“存在在这个世界之中”，作为一种实际地展开了的“为其故而在此”的“此在”，其本身就包含着“此在”对“在此”，对“世界之在此展开”的领会，包含着这种领会之由来及其内容。所以，海德格尔说：“在对‘为其故’的领会之中，植根于这种领会的意蕴是一同 展开了的。领会的展开状态作为‘为其故’的展开状态以及意蕴的展开状态，同样源始地涉及整个‘在世’。意蕴就是世界本身向之展开的东西。‘为其故’和意蕴是在‘此在’中展开的；这就是说，此在是为自己而在世的存在者。”[31]

由于上述原因，海德格尔强调，诠释的循环是属于“此在”的实际的生存论结构的；它绝不是任何诠释者可以自外于它而又号称自己可以凭一种“客观的”科学标准加以理解的。它毋宁是任何“此在”的不可摆脱的“最原始认识”的基础，具有顺其自然而达到对“此在”的本真结构的正确理解的“一种积极可能性”。

海德格尔所说的“一种积极的可能性”，指的是“此在”以其能在的存在方式去如此这般地“在世”，去正确地面对着它自身在其中显现的那个现实的世界，也就是以积极的态度去理解它在其中生活的世界，去按“为其故”而在世的那些缘由，领会自身的“为其故”及由此“为其故”而面对的世界。但是，就在这个“领会”之中，包含着“此在”之“在这个世界中”之一切由其自身所经历过的那些先前结构，即它本身的“先有”、“前结构”和“前理解”的结构。所以，海德格尔说：“在作为生存论环节的‘领会’之中，此在之所能者并非任何（任意的或偶发性的）‘什么’，而是作为生存活动的存在。”[32]（括号内的字是引者加的，意在突出指示“在此”所可能 成为的那个“什么”，不是任意的或偶然性的东西。）“前结构”就是“此在”的生存活动的过程所决定的，是它的“存在”的内在结构，因此，这种“前结构”将决定着“此在”的在世方式，决定着“此在”在“此”和世界在“此”的可能 结构。所以，海德格尔又说：“在生存论上，领会包含有‘此在’之为‘能在’的存在方式。‘此在’不是一种附加有能够作这事那事的能力的现成东西。此在原是可能之在。此在一向是它所

能是者；此在如何是其可能性，它就如何存在。”[33] 海德格尔说“此在”是“能在”的“存在方式”，包含着双重对于诠释循环都具有重要影响的意义：第一，“此在”就是可能存在的“在此”；第二，此可能性是由来已久的、具有历史过程的种种可能性之实现。说“此在就是可能存在的在此”，指的是一切“在此”的本真结构中，就已经包含着“可能如此这般地在此”的可能性结构。“此在原是可能之在”，等于说，一切“此在”都是可能性结构之显现。但是，海德格尔指出：“存在论上的可能性并不意味着‘为所欲为’（libertas indifferentiae）意义上的飘游无据的能在。此在本质上是现身的此在，它向来已经陷入某些可能性。此在作为它所是的能在让这些可能性从它这里滑过去，它不断舍弃它的存在可能性，抓住这些可能性或抓错这些可能性。但这是说，此在是委托给它自身的可能之在，是彻头彻尾被抛的可能性 。此在是自由地为最本己的能在而自由存在的可能性。”[34] 显然，作为“能在”的“此在”，就是在世的“被抛”性和其自身的谋划性的统一；而正是这个“统一”，才使“在此”成为“可能的在”——如果“在此”只是“被抛”或只是“自我谋划”，“在此”就是毫无可能性的那种“存在”，那种不懂得为何为自己而存在的“存在”，那种不懂得为什么如此这般地“在此”面对着如此这般的“世界”的“存在”；这是一种无异于非自为的“自在”的存在。

其次，正如上面所说，“此在”之“能在”是历史地“先有”的，是其本真结构的内在构成部分，是其生命之重要一环。此在在生存论上向来所是的那种可能之“在”，是不同于传统西方哲学所说的那种逻辑上的概念性的“可能”。可能之在，不是单纯逻辑意义上的那种空洞的可能性，不是脱离于实际的“此在”的“在此世界之中”，不是可以从中抽象出来的“逻辑”程序或逻辑形式，也不是由某一个脱离于“此在”本身的外在的认识主体所完成的一种概念推理，而是植根于此在的历史现身过程之中的、构成此在的活生生的生命的重要环节。同样，这种“可能的在”也不是任何任意的偶发性的事件的显现，不是“现在要怎样便怎样”的、突然可以随意冒现的孤立事件，而是其前此曾经无法加以割裂、加以否认的那些“为其故”而如是存在的“前结构”的历史演变的总和，是“此在”只能如此“可能存在”的前有一切可能性的综合性结果。由于这个过程构成此在之“可能之在”的生命，所以此在对此是自然地有所领悟；这种领悟不但表现在对于过去的“在”的理解，也表现在对于在此基础上所可能有的“在”的一种“前见”。

所以，伽达默尔说：“海德格尔这里所说的，首先不是要求一种理解的实践，而是描述那种理解性的解释得以完成的形式。海德格尔的诠释学反思的最终目的，与其说是证明这里存在循环，毋宁说指明这种循环具有本体论的积极意义。”[35]

正是诠释循环的这个本体论意义，要求诠释者自觉地把握在自身的“此在”中所已经包含的那种“最原始认识的一种积极的可能性”。所以海德格尔所揭示的诠释学的“首要的、经常性的最终的任务”，就是“不让向来就有的前有、前见和前把握以偶发奇想和流俗之见的方式出现”。在这里，海德格尔向世人和一切诠释者发出了中肯的忠告和告诫：在日常

生活和在忽视反思的各种活动中，解释者往往会经历到由于自身的精神涣散而注目于事情本身的那种状态。这就是海德格尔所说的那种陷于“偶发奇想和流浴之见”之中，以致使诠释者忘记自己的“在此”之“前结构”，茫茫然轻易地去求助于“为其故而在此”之外的理想性的东西，作为一种诠释的客观“标准”。殊不知这样一来，诠释者便可悲地陷入了海德格尔所说的那种“偶发奇想和流浴之见”之中。

所以，海德格尔指出：“决定性的事情不是从循环中脱身，而是依照正确的方式进入这个循环。领会的循环不是一个由任意的认识方式活动于其间的圆圈，这个概念所表达的，乃是‘此在’本身的生存论上的‘先’结构。”[36]

正是海德格尔所说的上述“领会”中的“循环”，奠定了诠释过程中的“意义结构”的基础。其实，意义现象植根于“此在”的生存论状态，植根于解释的领会。海德格尔曾为解释中的“意义 ”作如下的定义：“解释所分解的东西（Gegliederte）本身，以及在一般领会中作为分解的东西先行标画出来的东西，即是意义。”[37] 所以，解释所要捕捉的“意义”，本来就是作为“此在”的生存论结构的组成部分的一种“分解”出来的东西。它本身是本来就在“此在”中的存在的。“解释”不过是从“此在”中分解出原来构成“此在”的那些内在成分。

在德语中，Gegliederte是来自动词gliedern（分解）的。海德格尔用“分解”说明解释中的“意义”的构成，意在强调这种作为“分解”过程的“意义”，同“此在”结构的内在联结。实际上，gliedern又与artikulieren（关节般相连接）相类似，形象地表现出具有关节式连接结构的“分解”的本有机制。所以，上述“分解”也可译作“勾连”。

应用解释中的“分解”和“勾连”结构，可以更形象地表明“分解”所表现的“意义”，无非是“勾连”于“此在”的原有本真结构的那些成分的表露。但是，这种“此在”本有结构的分解，由于不可避免地要在“说”中陈述出来，因此，很容易使人误将陈述中的“意义”看作是“判断发生之际‘附于’判断而出现的东西”[38] 。

为了避免上述误解，海德格尔细致地分析了在“陈述”的表面现象中那些很容易令人迷惑的三种含义：展示、述谓和传达（分享）。在海德格尔看来，陈述中的“展示”、“述谓”和“传达”，都是解释的本质结构的展开模式。“陈述是根据已经在领会中展开东西和巡视所揭示的东西进行展示的。陈述并不是一种漂萍无根的行为，仿佛它原本从自身出发就能够开展存在者；陈述总已经活动于在世的基础之上。”[39] 海德格尔在这里所强调的，是解释借陈述所必然展示的“前结构”：一切陈述，像一般的解释一样，总是在“先有”、“先见”和“先行把握”中保有其存在论的基础。

海德格尔的上述理解，为伽达默尔正确地理解“前见”、“偏见”、“成见”、“传统”和“权威”诸历史因素在“领会”和“诠释”中的积极作用提供了

极其深刻的启示，也为伽达默尔由此将“成见”、“权威”和“传统”纳入作为“此在”展现结构的“解释”的必然环节，提供了生存论上的根据，从而使诠释学真正地成为“此在”的世界观的内在组成部分。

伽达默尔指出：“在理性的绝对的自我构造的观念下表现为有限制的‘前见’，其实是属于历史实在本身。如果我们想正确地对待人类的有限的历史的存在方式，那么我们就必须为‘前见’概念从根本上恢复名誉，并承认有合理的‘前见’存在。”[40]

承认“前见”的合法性及其必然性，不是一件小事；而是一个关系到真正的历史诠释学和本体论诠释学得以坚固地树立起来的根本性问题，是使诠释学立足于生存的本真结构的“诠释学循环”而使自身提升到哲学本体论的关键。

为此，伽达默尔在建构其本体论诠释学时，首先大力批判由启蒙运动所奠定的反前见和反权威的狭隘理性主义观念。

本来，启蒙运动所提出的反权威的基本口号，作为将理性从受压抑和受扭曲的盲从思路传统中解脱出来的精神动力和指导思想，是有它的积极的意义的。这种反权威的启蒙精神，集中地表现在康德所总结的那句话中：

> 什么是启蒙运动？启蒙运动是人类从其自我归咎的不成熟状态中解脱出来。这种不成熟性，就是在没有他人的指示的情况下无能为力使用他自己的理性。自我归咎就是这种不成熟性，如果这种不成熟性的原因，不在于缺乏理性，而在于不靠他人指示便没有决心和没有勇气去使用他自己的理性。鼓起勇气去认知吧！因此，“有胆量去使用自己的理性吧！”就成为启蒙运动的基本口号。[41]

启蒙运动的反权威的理性主义精神中的上述积极价值，并不能同历史运动本身相隔离，也不能绝对化去加以膨胀，以致达到盲目地反对一切 权威的程度。正确地解决权威、前见与理性的关系，仍然系于我们如何正确地对待我们自己的“存在”及其历史性。

传统的诠释学发展到狄尔泰那里，仍然无法解决个体的主体意识同“历史”存在的关系，因此，在狄尔泰那里，进行“体验”的内在意识，不能架起一座通向历史实在的桥梁；在他看来，伟大的历史实在、社会和国家，实际上对于“体验”总是具有先行决定性的。所以，自我思考、反思和自传，作为狄尔泰的出发点，并不是最先的东西，也不是诠释学问题的充分基础，因为通过它们，历史再次地被私有化了。但是，伽达默尔正确地指出：“其实，历史并不属于我们，而是我们隶属于历史。早在我们通过自我反思理解我们之前，我们就以某种明显的方式在我们所生活的家庭、社会和国家中理解了我们自己。主体性的焦点乃是哈哈镜。个体的自我思考只是历史生命封闭电路中的一次闪光。因此个人的前见比起个人的判断来说，更是个人存在的历史实在 。”[42]

启蒙运动在批判权威和前见的时候，只是把权威和前见同个人联系在一起，并没有从历史存在的更广和更深远的角度去分析和批判这个问题。

启蒙运动单纯地把权威看作是与理性、个人自由和人性相对立的概念，似乎权威就意味着“盲目地服从”。但是，这并不是权威的真正本质。权威并非单纯地基于某种服从或抛弃理性的行动，而是以一种特定的、受历史限制的认识为基础；这种认识的特点在于认识到其他人的判断和见解超越于自己，认识到别人在认知方面的某种优越地位。就此而言，权威与其同“服从”相关联，毋宁是同认识相关。权威既非抛弃理性的直接结果，又非现成地给予或先成地、莫名其妙地出现的。

任何服从都有它的认识基础。服从某人作为权威，总是以承认这个权威具有高于自己的能力为前提。即使由命令而来的、对于非个体的服从，也是以服从者的理性认识与自由行动为基础的。

不但老师、上级或各种专家的权威性是基于历史的理性，就连在流传和各种习俗中被捧为“神圣”的东西的“传统”，作为非个体性的和无名称的权威，也是自由和历史本身的一个要素。

伽达默尔发展海德格尔的“此在”的历史性概念，认为“传统按其本质就是保存（Bewahrung），尽管在历史的一切变迁中它一直是积极活动的。但是，保存是一种理性活动，当然也是这样一种难以觉察的不显眼的理性活动。……即使在生活受到猛烈改变的地方，如在革命的时代，远比任何人所知道的多得多的古老东西，在所谓改革一切的浪潮中仍然保存了下来，并且与新的东西一起构成新的价值。无论如何，保存与破坏、更新的行为一样，是一种自由的行动”。[43]

传统与我们的生存的关系，同传统与历史的关系一样，其实并不是什么“异化”或“对象化”；相反，传统本来就是一直属于我们自己的东西，它渗透和“参与”我们的生存结构之中，成为一种范例和借鉴，一种对自身的重新认识——正是通过这种自我认识，我们以后的历史判断几乎不被看作为认识，而被认为是对传统的最单纯的吸收和消化。

伽达默尔借用海德格尔的存在主义去说明“历史”、“主体意识”和“传统”概念的结果，从根本上改变了精神科学方法论的性质及其内容，同时，也从根本上改变了诠释学理论的性质及其基本任务。

19世纪的浪漫主义诠释学由于不承认具体的历史意识在诠释中的作用，只能停留在部分与整体的形式关系的框架之中去理解理解的循环结构。按照这种理论，理解的循环运动总是沿着文本来回跑着，先从预先推知的整体出发，然后在部分中解释整体，如此往复地在主观的反思中进行理解和解释，一直到文本被完全理解时，这种循环也就消失掉。施莱尔马赫以为，通过这种内在于文本的封闭的解释循环，一个人可以完全把自身置于作者的原初精神之中，从而消除了关于文本的一切“陌

生”或“诧异”的感受。但是，海德格尔与此相反。海德格尔认为，对文本的理解，永远都是决定于前理解的“先把握活动”；而整体与部分的矛盾和循环，并不是在所谓的“完满的理解”中消除掉，而是相反地得到了最真正的实现。

按照海德格尔的“此在”的生存论理论，诠释循环在本质上并非是形式上的；它既不是主观的，也不是客观的。诠释的循环，是诠释者生存的过程所寓于其中的历史流传物（特别是作为文献的文本）的运动和诠释者本人的生存性历史运动的相互参与的内在性互动。并非我们的主体意识的主观活动，去决定我们对于文本的意义的预期；而是通过一种把我们本身与历史流传物联结在一起的共同性，才使我们有可能了解和把握文本中的意义。由于我们参与和理解流传物的历史进程，使我们有可能在与流传物的内在关系中，和在不断地受到教化的过程中，去把握上述共同性。因此，我们对于流传物的理解，既包括那些早已由我们的共同历史所预先决定的各种前提因素，也包括在同流传物的历史的互动中和在受教化的过程中所产生和所重建的因素。

这样一来，在海德格尔看来，理解的循环并非单纯的一般方法论上的循环，而是描述了理解过程中的理解者及其理解条件的真正的本体论构成因素。因此，伽达默尔指出：“一切诠释学条件中的最首要的因素便是‘前理解’；这种‘前理解’源自与同一事情相关联的‘存在’（im zu - tun - haben mit der gleichen Sache）。正是这种‘前理解’规定了什么可以作为统一的意义被实现，并从而规定了对‘完全性的先把握’（Vorgriff der Vollkommenheit）的应用。”[44]

由于海德格尔的“前理解”概念的启发，伽达默尔以“功效历史”（Wirkungsgeschichte）概念为中心，重建了一个真正的本体论诠释学。伽达默尔说：

> 在我使用的功效历史意识这个概念中，合理地存在着某种两种性：它一方面用来指在历史进程中获得、并被历史所规定的意识；另一方面又用来指对这种获得和规定本身的意识。显然，我的论证的意义是：功效历史的规定性也仍然支配着现代的、历史的和科学的意识，并且超出了对这种支配活动的任何一种可能的认识。功效历史意识在一个如此彻底的意义上是根本性的，以致我们在自己整个命运中所获得的“存在”，本质上也超越了这种“存在”对其自身的认识。但是，这却不应是只局限于某一历史境况的一个基本见识。……[45]

如果说，伽达默尔应用和发展海德格尔的存在哲学的结果，使他创造了一个崭新的哲学本体论的诠释学的话，那么，法国的利科就是继伽达默尔之后借用海德格尔的存在哲学和胡塞尔的现象学对发展当代诠释学作出重大贡献的又一个著名哲学家。

利科公正地指出：

在狄尔泰之外，决定性的一步并不是将精神科学的认识论加以完善化，而是将其基本假设前提加以探究；这就意味着：这些精神科学可以以其各自不同的方法论的武器，同自然科学相竞争。在狄尔泰的著作中占据统治地位的这些前提假设，暗示着诠释学乃是认识论的一个变种；而且关于“解释”与“理解”的论争，对于新康德主义者来说，可以在珍贵的方法论争执的范围内维持下来。正是这样一种被看作是认识论的诠释学的前提假设，先是被马丁·海德格尔，接着，是被汉斯·格奥尔格·伽达默尔所质疑。因此，海德格尔与伽达默尔的贡献，不能单纯地和简单地被看作是狄尔泰的事业的延续；他们的贡献毋宁应被看作是在认识论底基下进行掏空的尝试，其目的在于彰显其真正的本体论的条件。假如人们可以将上述从区域性诠释学向一般性诠释学的首次发展历程，看作是哥白尼式的革命的话，那么，就应该将我们现在从事的第二个发展历程，称为第二次的哥白尼式的转折——由于这一转折，方法论问题的重建是在一种优先的本体论的支配之下。因此，不能期待海德格尔或伽达默尔去解决任何一个由文本解释、语文学、心理学、历史理论或文化理论所引起的方法论问题。相反，在此时此地出现的，是完全不同的问题；不是去提出“我们如何认识？”，而是去提出：“这位只能在‘理解’中生存的‘存在’的‘存在方式’，究竟是什么？”[46]

利科将反思哲学、现象学方法同他的老师纳贝尔德和马塞尔的哲学原则加以结合，发展了伽达默尔的本体论诠释学。正如拙著《利科的解释学》及本书第六章第二节和第七节所已指出的，利科从海德格尔和马塞尔的存在主义中所吸取的主要哲学营养，是发现诠释学中的“经信号中介、象征中介和文本中介”（mediation par les signes，mediation par les symboles，mediation par les textes）的“迂回”（le detour）的极端重要性[47]；而且，利科特此改造和批判胡塞尔的现象学的自我封闭性，强调“通过信号和通过象征的迂回，同时地由于文本的中介而扩大化和被变更，因为文本从相互对话的主体间关系中走脱出来”。[48] 这样一来，诠释学就将笛卡尔、费希特和胡塞尔所倚重的“主体的透明性”（la transparence du sujet）的理念加以摧毁，代之以“经过绕迂历史和文化”和“绕迂‘他者’”的“反思”[49]。

利科的这种“经绕道式的反思过程而达到诠释中的记述同一性”的理论观点，是他的反思的现象学的诠释学的理论的中心思想。在利科的诠释学中，“意义”的可理解性是必须同“自身”的反思过程统一起来；而两者的统一非经“中介”和“绕道”不可，因为“对自身的理解”，作为海德格尔存在论的“此在”的“在世”过程的一个重要环节，“就其根本意义而言，乃是同应用这些中介因素的解释相符合的。”[50]

利科的上述理论贡献，同他的老师马塞尔关于“无约束性”的思想有密切联系。马塞尔的“无约束性”，一方面指人的存在的“自律”，另一方面又指“存在”对于“他人”的永远“开放”（toujours ouvertaautrui）。利科和马塞尔一样，强调人的反思必须同时伴随着“倾听他人”的活动。马塞尔早就说过，最原本的经验，不是别的，乃是“你”（L'experience

originaire est le“toi”）；而所谓“普遍性”，就是一种“我们”（L'universel est un“nous”）——这种“我们”，构成了作为原本的经验的“你”的可能性和相互性的基础。

利科的诠释学还广泛地吸取了英美分析哲学和语言哲学的研究成果，使他能在继承海德格尔、胡塞尔、马塞尔的存在主义和现象学的基础上，在继承伽达默尔的本体论诠释学的基础上，创造和发展了更为完备的反思诠释学理论。他在谈到他的诠释学中的隐喻和记述理论时，一方面强调其与海德格尔和伽达默尔的语言理论的关系，另一方面又指出了他本人在吸取英美语言哲学研究成果的基础上所作出的特殊贡献。[51]

第三节　对新马克思主义的影响

存在主义在20世纪的发展过程，始终同新马克思主义在同一时期的发展过程息息相关。这不仅是因为两者都同源于西方的源远流长的哲学理论，而且还因为两者在批判当代社会与文化的理论探究中，往往遇到同样的论题，甚至采用了类似的方法。因此，毫不奇怪，在存在主义和新马克思主义的理论队伍中，往往可以找到兼备存在主义和新马克思主义思想特色的理论家，同时，在他们的理论研究中使用存在主义和新马克思主义的概念；在他们之中，甚至有人打算干脆将存在主义与新马克思主义合为一体、互相补充。马尔库塞和萨特，便是最典型的两个代表人物。因此，他们两个被称为“存在主义的马克思主义”的理论家。就连存在主义大师海德格尔本人，也可以在其思想体系中，找到与马克思主义的概念可以相呼应的内容。海德格尔的中国学生熊伟教授指出：“海德格尔还强调说明：马克思从黑格尔讲的异化，深入到历史的本质性的一度中，以历史的辩证的唯物主义观点，从多方面规定着今天的人类历史。这不仅说明为什么近几十年来在德国颇有人讲‘海德格尔—马克思主义’，也说明人类思潮进入近现代从马克思以至海德格尔都一同展示历史的本真形象。”[52] 德国著名哲学家柏克勒也指出，海德格尔的诠释学不仅包括自然诠释学，而且包括马克思与海德格尔的思想关系。[53]

马尔库塞早在20世纪20年代，就试图将海德格尔的《存在与时间》的基本思想同马克思对于资本主义的批判结合起来。美国研究马尔库塞和马克思主义的专家道格拉斯·克尔纳在其著作《赫伯特·马尔库塞及马克思主义的危机》一书中说：“从20世纪20年代到他逝世为止，马尔库塞始终力图重新考察和发展马克思主义，使之更适合于特殊的形势和目前的问题。……他的著作是极端批判性、思辨性和独具特色的马克思主义文本。”[54] 马尔库塞在其1922年所写的《论德国艺术家小说》的博士论文中，就表达了将文学艺术同社会生活密切相连的强烈意愿。马尔库塞认为，同社会密切地相整合的艺术作品，其生产过程是同信念的统一化过程相吻合的。但又由于社会的分化才使艺术作品有可能不反映占统治地位的意识形态，有可能使艺术作品反对这类意识形态。正是在这种矛盾中，才使艺术有可能繁荣起来。马尔库塞还认为，通过新的艺术形式，艺术家有可能描绘出一种在憧憬中的合理社会的图案，以便设计出在新社会中的冲突导向人类自由的理念的可能前景。显然，马尔库塞的早期美学理论早就包含着接受马克思主义的思想因素。他的这些思想因素，深受托马斯·曼（Thomas Mann，1875-1955）的美学思想的影响，主张以艺术创作表达对不合理的资本主义社会的批判和对未来合理社会的追求理想。

在20世纪20年代，随着资本主义社会本身的危机以及马克思主义在西方各国的广泛发展，马尔库塞试图将马克思主义同存在主义相融合，去深入探索资本主义社会中的个人自由的问题。

马尔库塞在1928年至1932年间，曾在弗莱堡大学随海德格尔学习和研究现象学和存在主义。他试图以存在主义的观点，改造和批判马克思关于意识形态和关于实践的观念。在马尔库塞看来，马克思并没有深入细致地分析意识形态的产生过程。所以，在他的《论辩证法的问题》（On the Problem of Dialectic，1930）的著作中，马尔库塞认为“马克思关于阶级意识的观念，尤其是在卢卡奇（Georg Lukacs）的《历史与阶级意识》（History and Class Consciousness）一书中所说的那些概念，对于把握个人的极其复杂的社会存在及寓于其中的同样复杂的行动倾向来说，是过于抽象化的”。因此，为了说明资本主义制度下的个人的激烈的反抗行为和多样性及复杂性，必须把马克思主义关于历史性的阶级行动者的抽象概念，加以具体地充实。而且，马尔库塞还认为，马克思主义的抽象性还表现在对于个人存在的具体性的分析的忽视，以致使马克思主义不可能具体地解决“理论”与“实践”的关系，也不可能解决对于历史变革的理论预见同实现这些预见的各种实际的可能性的关系。

马尔库塞从存在主义那里吸取理论营养，强调要从个人的“此在”过程中的具体的日常生活中的实践，去说明作为社会成员的个人的行动及其历史性。马尔库塞以《存在与时间》的存在本体论作为基础，重新改造马克思主义关于个人的行为方式的理论，并强调现代社会中的个人“存在”的特殊性，并强调这种“存在”并不能被资本主义的压迫所完全取消。显然，在马尔库塞看来，海德格尔为改造马克思主义提供了“此在”的本体论基础，有助于分析新社会条件下的个人社会行为的问题。

在马尔库塞所写的《历史唯物主义的现象学论丛》一文中：马尔库塞广泛地应用了海德格尔的存在主义概念，如“忧虑”、“历史性”、“决断”及“此在”等。马尔库塞认为，在1927年发表的海德格尔的巨著《存在与时间》，“是资产阶级哲学的内部瓦解的表现；它打开了通向一个新的具体认识的道路”[55]。在马尔库塞看来，海德格尔的著作把资产阶级哲学引向它的极端，即认识到“实践”的必要性[56]。与此同时，马尔库塞认为，在资产阶级哲学内部是无法找到解决“实践”问题的正确答案的；只有在经过改造了的马克思主义理论之中，才能弥补这个空缺。在马尔库塞看来，只有马克思主义提供了“自我发现”和“自我创造”的正确概念，因为“目前的历史行动，只能是无产阶级的行动，只有无产阶级才有可能成为真正的‘此在’。”[57]

然而，如果说存在主义必须由马克思主义加以补充的话，那么，马克思主义也同样必须用现象论来加以改造。马尔库塞说：“辩证法必须加深研究关于存在是否作为其自身而被损耗掉的问题；或者，存在是否包含超历史的然而又隶属于一切历史性的意义。”[58]

马尔库塞的思路实际上重演了卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中所走过的逻辑道路。同时，马尔库塞的上述思路，也表明他和卢卡奇一样，深受黑格尔和狄尔泰的历史主义观点。在某种意义上说，马尔库塞同黑格尔的思想渊源，很类似青年马克思时代的马克思思想。

在马尔库塞的早期最主要的著作《黑格尔的本体论及一种关于历史性的理论的基础》（Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit，1932）一书中，马尔库塞从海德格尔存在主义去解释黑格尔的《精神现象学》的哲学思想，并把海德格尔的存在主义同黑格尔的辩证法连接在一起。通过这些哲学批判，马尔库塞认为，作为个人的社会存在的决定性因素的真正主人，作为关于自己的社会存在的结构的“自我意识”的生成基础，任何个人都不再像海德格尔所说的那样，单纯是其预先存在的本体论“前结构”的非反思的产物。但是，马尔库塞也认为，黑格尔的反思式的自我创造的个人，并不排除对于黑格尔的实践观的批判的必要性，因为黑格尔关于理论和实践的观点，在马尔库塞看来，仍然建立在个人思想和行为的预先给予的本体论基础之上，因而，黑格尔的上述理论，并无助于历史唯物主义的改造和重建。

1922年，马克思早期的《1844年经济学—哲学手稿》正式发表于世，才使马尔库塞有可能进一步探究将存在主义与马克思主义结合在一起的理论可能性。从1929年到20世纪30年代初的若干年间，马尔库塞在弗莱堡也一直保持同马克西米利安·柏克（Maximilian Beck）和鲁道夫·希法亭（Rudolf Hilferding，1877-1941）的密切关系。后者作为奥地利马克思主义和社会民主党的主要代表人物，对马尔库塞的思想有很深刻的影响。马尔库塞在1931年发表的《关于历史现实性的问题》（Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit，in Die Gesellschaft，1931）等论文，便是在希法亭主办的《社会杂志》上刊载出来的。从1932年起，马尔库塞又正式地被霍克海默所领导的法兰克福大学社会研究所吸收为研究员，使他从此加入新马克思主义的法兰克福学派，继续深入地从事将马克思主义同存在主义、弗洛伊德主义及黑格尔主义结合在一起的理论事业。

在马尔库塞的《论历史唯物论的基础》（The Foundation of Historical Materialism，1932）和《论劳动的概念》（The Concept of Labor，1933）的论文，可以清楚地看到他试图用存在主义和弗洛伊德主义改造马克思主义、并借此批判资本主义的理论性探索。马尔库塞从当时刚刚发表的青年马克思的1844年的经济学和哲学手稿中，找到了人道主义的深刻思想，并以异化概念，试图重建历史唯物论，使“实践”的概念从独断论的社会结构预定论和生产经济决定论的本体论框架内解脱出来。

1932年希特勒上台以后，马尔库塞同法兰克福学派的其他成员一样，流亡并定居于美国。从那以后，马尔库塞不再从个人实践的存在主义立场去研究马克思主义的理论重建，但存在主义的观点如同弗洛伊德主义一样，一直影响着马尔库塞在第二次世界大战期间和以后的思想发展过程，特别是影响着他对于资本主义的文化和科学技术的批判活动。关于这一方面，我们可以集中地从他所发表的《理性与革命》（Reason and Revolution，1941）、《爱欲与文明》（Eros and Civilization，1955）、《苏联的马克思主义》（Soviet Marxism，1958）及《单向度

的人》（One-Dimentional Man，1964）等主要著作中，看到其明显的特征。

在《理性与革命》中，马尔库塞明显地以黑格尔主义的观点，论述为一切社会的合理化进程所必须据以“标准”的“理性”概念，并再次展示其异于传统马克思主义的“异化”概念和“实践”概念。他坚持认为，“理论”只存在于历史行动者不再与“统治”相对立的高度抽象的环境中。马尔库塞把法兰克福学派的社会批判理论的现实化，看作是“哲学在先进的工业社会中的‘实践的和革命的’实现”（die praktisch - revolutionaere Verwirklichung der Philosophie in der fortgeschrittene Industriegesellschaft）。

马尔库塞认为，“先进的工业社会”是一种由“合理的非理性”（vernuenftige Unvernunft）所支配的高度稳定的社会制度；在其中，主导着一种“单向度的思想”，而个人的“幸福”和“自由”已完全地在“总体性的控制”中被消灭掉（Glueck und Freiheit der Individuen in totaler Manipulation zunichte zu machen）。为了改造这个社会，马尔库塞认为，唯有依靠一个“新的革命的主体”和一种非正统化的实践。

马尔库塞同法兰克福学派其他成员一样，把德国法西斯主义的形成归结为资本主义的演化结果。他特别集中地揭示技术所起的保障法西斯制度的否定性作用。他依据马克斯·韦伯（M.Weber）的合理化理论，发展出一套关于技术统治的一般性理论（A general Theory of technological Domination）。依据这一理论，一切先进的工业社会都将其命运全部地托付给科学的和技术的进步和发展，因此，这些工业社会，不管其政治制度和信念如何，都不断地在同技术生产的合理性相和谐的基础上，发展和巩固其统治力量。因此，在这些社会中，技术的合理性完完全全地控制着社会的各个领域；一切文化的、政治的、社会的和经济的部门都在技术理性的操纵下，遵循着以物质生产为中心的意识形态原则。社会关系统统地被纳入完全受行政管理、受总体整合与被完满地单一化的体制之中。同时，又使人的生存和活动在物质上达到尽可能高的舒适程度。

马尔库塞虽然认为技术理性的统治已将人的生存经验和形态，简化成单一维度的极其单调和贫乏的程度，但是，马尔库塞还指出：只要技术能被改造成真正合理的程度，许多不合理的劳动形式是可以成为过时的和陈旧的东西；由此，在马尔库塞看来，就可以开创一个有利于发展人类自由的新的社会条件。在他的《爱欲与文明》一书中，马尔库塞将存在主义同精神分析学结合在一起，建立一个独具特色的新马克思主义的社会批判理论。

马尔库塞早期接受弗洛伊德主义的迹象，可以从他在1938年发表的《对于享乐主义的批判》（Zur Kritik der Hedonismus，in Zeitschrift fuer Sozialforschung Vol.VI，I，1938）的论文中看出。他在论文中探讨了幸福和享乐同理性的辩证法总体性的关系，强烈地表现出反禁欲主

义的倾向。在他对于资本主义的批判中，往往包含着对压抑性欲的抗议。

在《爱欲与文明》中，马尔库塞从弗洛伊德的“总体心理学”或“形上学的心理学”（Freudian Metapsychology）的观点出发，重新探讨理论与实践的关系。他认为，如果理论完全地陷入实践中去，理论就会失去它所固有的否定的和批判的因素。与此同时，马尔库塞也在《异议》（Dissent）杂志发表文章，批判弗洛伊德主义的马克思主义者威廉·赖希（Wilhelm Reich，1897-1958）的性欲观点。马尔库塞认为：赖希忽视了不同类型的压抑的区别，并片面地将“性能力”（Sexual energy）夸大为一种“生命力”。马尔库塞指出，赖希的错误在于将性的本能的历史性动力同它们的破坏性的冲动加以混淆。在此基础上，马尔库塞将存在主义关于“自在”和“自为”同弗洛伊德主义结合在一起，强调指出：性的解放就是“自在”的终结，是真正的“自为”的开端。

在1958年发表的《苏联的马克思主义》，是对于作为“教条主义和官僚主义的混合物”的苏联官方意识形态的批判。该书分为两大部分——第一部分《政治倾向》；第二部分《苏联的道德》。在第一部分中，马尔库塞集中批判了列宁和斯大林关于向社会主义过渡的理论、关于国家的理论、关于基础与上层建筑的理论以及关于辩证法的概念。在第二部分中，马尔库塞首先分析了苏联道德与西方道德的历史关系，接着批判苏联道德将价值概念极端化的倾向及其恶果，最后分析苏联的“共产主义道德”概念的内容及其历史命运。在马尔库塞看来，苏联共产主义道德完全忽视个人存在的价值，以抽象的“集体”观念扼杀个人良心和责任感同人的本性的内在关系，剥夺了道德义务观中的实践理性的内在的自律品格。

如果说《苏联的马克思主义》是针对苏联官方意识形态的批判的话，那么，《单向度的人》就是对先进的工业社会中的“技术至上”的意识形态的批判。这本书立足于马克思、黑格尔和弗洛伊德三位大师的理论的基础上，对先进工业社会中的技术的不合理性作了无情的批判。马尔库塞说：

> 我在这本书中分析了导致一种封闭的社会的美国资本主义的某些倾向。它之所以封闭，是因为它把私人的和公众的生存的各个方面，都纳入服从的轨道，并使之归并为单一的东西。这种社会的两个同样特别重要的结果是：把对立的力量和利益消融在一个体系之中——而在资本主义的前期各个阶段中，这些力量和利益是同这种体系相对抗的；把人类的本能加以管束并以种种秩序和规则加以动员，使潜意识的爆炸性因素和“反社会性”都变成从整个社会的角度是可以领导的和有利的东西。在资本主义前期广泛地不能加以控制的那些否定性的力量，现在也变成被支配的东西，并成为一种依附性的和肯定性的东西。个人和阶级比以往任何时候都更多地再生产出他们所经受过的压迫。因为归并化的趋势，无须公开的恐怖手段便从根本上得以实现——在这种情况下，民主制比极权主义更坚决

地巩固着统治；受管制的自由和本能的压抑不停地变成生产更新的根源。在这种基础上，生产变成为破坏；这种破坏是资本主义制度在世界范围内“向外地”进行的。[59]

接着，马尔库塞又说：“通过经济、政治和军事的扩张，这个向内封闭的社会不断地向外扩张。”[60]

马尔库塞还揭示：由于技术的进步而获得的物质生活条件的改善，导致了社会“总体性”结构的改变；但是，“并不是这种生活方式的唯物主义是虚幻的，而是它所包含的那种非自由和压抑才是虚幻的——这就是在对于商品的全面的拜物教中所表现的总异化。……”[61] 在马尔库塞看来，在这种不自由的制度中的、受压抑的人的本能性要求，是有助于该制度的永存化的——而这就是增长着的生活水准以合理化的形式和统治的内在化形式所呈现的“社会功能”。马尔库塞指出：“充分满足需求当然应该成为一切解放的目标和任务。但是，在朝着这个目标的前进过程中，自由本身应该成为本能的需求。而且，作为本能的需求的自由，应该成为其他需求的中介因素——不管是直接的，还是间接的需求。”[62]

研究马尔库塞思想的著名专家阿兰·科恩（Alain J.Cohen，1943-）在他所写的《马尔库塞——弗洛伊德主义与马克思主义的结合过程》一书中说：“马尔库塞的思想的特色就在于进行一种双重的批判性的揭露，即对于可潜在化的（virtualisable）因素以及对于与其实现相联系的压迫性的束缚力量的双重批判。”[63] 这里所说的“可潜在化的因素”，指的是掩饰人的本能要求的一切资本主义的经济的、政治的、文化的和意识形态的力量；而马尔库塞的批判的立足点，就是要彻底解放人的本性的天然要求。人的天然本性的最主要表现，就是对性的解放的追求。资本主义社会的不合理性，透过其政治、经济和文化的压抑，归根到底，其本质就是压抑人的天然要求，尤其是性的要求。在资本主义社会中，由于异化的原因，爱欲非但不能尽其所欲地表现出来，也不能实现对爱欲本身中内含的破坏性因素的自由的斗争。因此，爱欲实际上被支配、被统治和被毒化。这就是资本主义制度下的不自由的本质。在资本主义制度下，所谓的个人自由是虚假的——因为这种自由是被升华的、被歪曲的。因此，在马尔库塞看来，唯有在未被升华的自由的本能追求中，才隐藏着一种真正的社会政治方面的自由的根基。几个世纪以来，在本能要求方面的压抑，不断地掩饰着爱欲的政治因素——这就是说，爱欲被片面地高度集中在生殖器方面的性感满足；阻碍着爱欲趋向人体其他部分的追求，同时也就阻碍着它的革命的社会功能和它的创造性的全面发挥。爱欲中的革命因素被削弱和被麻痹的结果，促使爱欲也成为盲目的力量。人的自由从此也失去了自然的本能的基础。

马尔库塞想要通过对爱欲的分析，启发人们进行性的解放，为全人类的真正解放、真正的自由开辟道路。

马尔库塞的《爱欲与文明》同他的《单向度的人》一样，成为1968年欧美各国的风起云涌的学生运动和社会政治运动的“圣经”，同萨特和

毛泽东的相关著作一起，成为批判资本主义的社会运动的煽动点火的精神武器。

在马尔库塞的存在主义和弗洛伊德主义的马克思主义中，“异化”的概念始终是占据中心地位的。马尔库塞的“异化”概念，同存在主义的“在世”、黑格尔主义的理性异化、马克思主义的意识形态理论，都有明显的关联。

在马尔库塞看来，意识形态作为虚幻的意识，是被统治阶级的内心化的意识，它相当于萨特和黑格尔所说的那种不幸的意识和坏的信仰——在其中，一方面表现了压抑，另一方面又表现了对自己的自我欺骗。但是，马尔库塞又认为，作为错误的意识，意识形态又是统治阶级的精神形象和意识化的象征，是一种生产性的意识，它同上述内心化的被统治阶级的意识相反，是有意识地试图履行社会操纵的功能。[64]

统治阶级通过自己的意识形态，以看不见和感觉不到的方式，控制着被统治阶级。在先进的工业国家里，生产出来的产品实际上就是起着掩饰作用与合理化作用的统治阶级代表人物的语言的物化。另外，物质生产和意识形态的生产合并在一起——甚至可以说，物质生产简直已可以替代意识形态的生产。各种象征着最先进的工业技术成果、因而打着“理性”旗号的生活享受用品，起着以往的意识形态的作用，使老百姓不知不觉地感到满足，并在感到满足与合理的情绪下，消费着由统治阶级用“理性”浸泡出来的物质和文化产品。统治阶级既然控制了一切生产资料，又控制着一切科学技术，而那些打着“理性”印记的产品——电视、音响、录影机、电影等，虽然也是工人的劳动产品，却完全是为统治阶级服务的。工人不觉得自己是被自己的产品所毒化或所麻醉；相反，工人倒觉得自己很心甘情愿地享受着它们，并视之为“合理”。这样一来，产品和意识形态便完全地同一起来。换句话说，物质产品本身也起着意识形态产品的作用。一切在以往的时代里，由意识形态行使的功能，现在都由生产本身典型地表现出来了。统治阶级无须找文化代言人，无须再进行长篇大论的说教，就可以通过产品而无声无息地直接控制群众。群众也在沉默状态下受到了麻醉。马尔库塞曾形象地把先进工业国家的文化说成为“零度状态的意识形态”。在这里，人的欲望本身被麻痹了，人变成单一维度的机械零件，隶属于整体性的和不说话的资本主义大机器的一部分；工业生产过程已经代替了一切精神生产过程，再也没有独立的理性思维。这就是异化了的社会中的异化了的人的产生基础，构成着马尔库塞的新马克思主义理论的基本内容。

在法国，与萨特几乎同一时代，现象论者梅洛-庞蒂，也在其哲学研究中，表现了意欲将马克思主义同存在主义结合在一起的强烈倾向。正如本书第六章第四节所已指出的，梅洛-庞蒂在批评资本主义社会的不合理现象时，也同时肯定了资本主义中的个人自由主义的基本原则。

梅洛-庞蒂在其著作《辩证法的历险》（Les Aventures de la Dialectique，1955）、《人道主义与残暴》（Humanisme et Terreur，

1947）及《存在与辩证法》（Eixstence et Dialectique，1971）等书中，都一再地从现象学和存在主义的立场，批判和改造马克思主义。从第二次世界大战结束到20世纪50年代，萨特、西蒙娜·德·波伏娃、梅洛-庞蒂、加缪及其他法国较为激进的知识分子几乎都经历过相类似的历史环境。因此，这批笼统地同属于存在主义大潮流内的思想家和作家们，曾在一段有限的历史时期内，对国内外政治形势及意识形态斗争，持有大体一致的观点，在一起组成《现代》杂志。

萨特和梅洛-庞蒂等人对于马克思主义的态度是不同的；这不仅是因为他们经历过不同的社会生活和政治生活生涯，而且还因为他们有完全不同的理论修养背景和思想来源。但面对着第二次世界大战后马克思主义的影响的扩大，他们都从不同的角度和不同程度地表现出改造和批判马克思主义的兴趣——由于立场和观点的区别，他们之间不但没有在改造和批判马克思主义的理论活动中取得一致的意见，甚至更多地产生了激烈的争论，以致在20世纪50年代初期，在萨特和梅洛-庞蒂之间就出现了裂痕；随着对于20世纪50年代的韩战和美苏间“冷战”等重大国际问题的分歧意见的发展，随着萨特和梅洛-庞蒂在哲学理论基本问题上的分歧的进一步公开化，他们两人终于在理论和政治上发生决裂，因而在对待马克思主义的问题上，也得出了完全不同的结论。

梅洛-庞蒂早在《存在主义的论争》（La querelle de l'existentialisme）一文中[65]，便梗概地论述了“存在主义”体系中的分歧意见。梅洛-庞蒂的这篇论文是针对萨特的《存在与虚无》这部著作而写的。在梅洛-庞蒂的论文中，萨特的主体性的存在主义是有别于海德格尔的存在哲学的。所以，萨特的亲密朋友西蒙娜·德·波伏娃在发表梅洛-庞蒂的上述论文的同一期《现代》杂志上，同时地刊出她的捍卫萨特存在主义观点和批评梅洛-庞蒂的论文。西蒙娜·德·波伏娃的这篇论文题名为《论梅洛-庞蒂的著作〈知觉的现象学〉》（La phenomenologie de la perception de Maurice Merleau - Ponty）[66]。

从那以后，萨特和梅洛-庞蒂便各自从不同观点去批判马克思主义。存在主义对于新马克思主义的发展所产生的深远影响，只有从前述的马尔库塞以及下面将要分析的萨特与梅洛-庞蒂等人对于马克思主义的态度中，才能得到正确的评价。

从第二次世界大战开始，存在主义与马克思主义在批判资本主义社会之不合理性及其“异化”的基本问题上，发现了愈来愈多的“共同语言”。

从1945年到1947年，萨特发表了一系列哲学和文学作品；《自由之路》第一、二卷、《存在主义是一种人道主义》、《死无葬身之地（剧本）》、《可敬的妓女（剧本）》、《唯物主义与革命》、《什么是文学？》、《关于犹太人问题的思考》及《波德莱尔》等。所有这些著作，不论从理论观点上，还是从现实社会意义的角度，都同马克思主义有很密切的关联。最根本的问题有三：第一，什么是“人”？什么是“人

的存在”？第二，什么是“理论”与“实践”？第三，如何面对资本主义社会的不合理性？

探讨这些问题的过程中，不论是萨特或梅洛-庞蒂，都始终从他们的存在主义哲学理论基础出发，在同马克思主义的论述相遭遇的时候，一方面表现出试图调和的意愿，另一方面又表现出其理论与实践的本质特征的连续性。

在1946年发表的《唯物主义与革命》一文中，萨特对马克思主义的态度基本上是否定性的。他坚持早期所写的《论自我的超越性》的理论观点，宣称“我始终认为，历史唯物主义的如此丰富的基本前提，丝毫并不要求像形而上学的唯物主义那样的荒谬性作为它的基础”。所以，他得出结论说：他的存在主义是“唯一的将存在置于至高无上地位、并将对于自然和人的关系的描述看作是唯物主义的一贯性的哲学”[67] 。

萨特在这一时期对马克思主义的上述基本否定态度，也表现在他在同期所写的文学作品中。《自由之路》的第一和第二部描写了第二次世界大战给法国带来的充满灾难的气氛及法国的抗战英雄们所作出的绝望抵抗。但是，作为小说主线的是一个人追求自由的崇高情操及其绝对价值。这是萨特的人生观的主流。因而，对于共产党的意识形态宣传和对马克思主义理论，萨特所绝对不会让与和作出妥协的“底线”，就是个人的自由。

如果说，在这一时期，萨特和梅洛-庞蒂等人还对共产党所领导的社会运动及其马克思主义理论抱有同情，产生过某些“共鸣”，也正是因为萨特等人是从追求自由的角度，肯定了马克思主义对于侵犯个人自由的社会非正义的批判价值。

所以，在《唯物主义与革命》和《什么是文学？》等论著中，萨特可以在置自由于至高无上地位的前提下，接受和肯定马克思主义中的人文主义观点。

在论述作家的社会历史使命及文学的社会功能的时候，萨特尤其使自己的存在主义的文学观，向马克思主义的现实主义的文学观靠拢，以致使他自己所提出的“介入文学”（la litterature de l'engagement）的基本口号和马克思主义提出的“现实主义”文学口号，在批判“纯艺术”、“为艺术而艺术”和主张文学为社会大众服务的各个重要方面，都几乎是相辅相成的。

萨特在这个时期对马克思主义的矛盾态度，从理论上看，更可以在《存在主义是一种人道主义》的论著中表现出来。

那是在1945年9月。围绕着存在主义与马克思主义的关系，法国“今日”俱乐部（Club Maintenant）组织了关于存在主义的讨论会。萨特在30年以后发表的《造反有理》一文中，谈到上述讨论会组织的社会背景。萨特说：

> 我在被德军关押在战俘营九个月之后，返回到巴黎。……我打算建立一个反抗组织，起名为“社会主义与自由”。这个标题多多少少标志着我们所主要关心的东西。但正如当时的许多小群体一样，在那里参加组织的，只是一些小资产阶级的知识分子。……这段时间的末期，我的旧时的共产党朋友中的一个同我联系，向我建议加入“法国全国作家协会”。……因此，我是在1943年初，开始我同法共的共同事业。……对我来说，我是成为心服口服的、然而是反阶层等级的和自由主义的社会主义者，也就是说，我拥护直接的民主制。我当时知道我的目标并不等于是法共的目标，但我想我们可以在通向一个道路的一端的过程中共事做些事情。……[69]

从法共和马克思主义方面，如同萨特对他们的态度一样，也始终是两方面的：一方面，法共支持萨特对资本主义的批判；另一方面，在意识形态方面，法共坚持批判萨特的存在主义的“个人主义”和“自由主义”的观念，表现出教条主义的马克思主义在理论上坚持唯物主义和集体主义的顽固性。

马克思主义对存在主义的批判由来已久。1944年，法共便在其所控制的杂志《行动》（Action）上发表批判存在主义的一系列文章；这些批判并不停留在理论上，而且进一步将理论政治化，牵强附会地批评存在主义是“希特勒主义”的理论基础。所以，萨特在1944年12月发表《关于存在主义》（A Propos de l'existentialisme：Mise au point）[69] 的批驳性声明。萨特在文中指出：人们指责存在主义者是纳粹分子海德格尔的追随者；接着又指责存在主义只热衷于“忧虑”。萨特说，这些攻击都出自一个错误的信念和无知。萨特说：

> 海德格尔在成为纳粹分子以前很久就已经是哲学家了。他加入纳粹是由于恐惧，或可能是向上爬的野心；这确实是顺大流。我同意，这当然是不好的。但这只是有利于肯定你们的下述论断——“海德格尔是纳粹党分子，因此，他的哲学也肯定是纳粹的”。但问题并不在于此。海德格尔没有骨气，这才是问题的真相。你们敢不敢得出结论说，他的哲学是一种懦弱的辩护词呢？难道你们不知道，对于人来说经常有这样的情况：人们达不到他们自己的作品的那个高度。难道你们就因为卢梭遗弃了他的孩子们而谴责《社会契约论》吗？马克思向黑格尔借鉴而得到辩证法，难道你们能说《资本论》是一部普鲁士式的著作？……在德军占领时期，报章杂志在同样的宣传中混淆了存在主义和关于荒诞的哲学家。……在那个时候，这种类型的混淆我是随他们自己去说的，他们的攻击越低级、越卑鄙，我们越高兴。可是，你们为什么重新拣起维希卖国政府时期的报刊的方法？……对你们来说，同时攻击上述两种类型（关于荒诞的哲学家和存在主义者）是再容易不过的了。关于荒诞的哲学是结构严谨和深刻的，加缪完全有能力单枪匹马地捍卫它。因此，我在这里只谈论存在主义。你们有没有给你们的读者定下存在主义的定义？这个定义可是很简单。用哲学的语言来说，一切对象都有一个本质和一种存在。一个本质，就是它的性质的一贯的集合体；一种

存在，就是它在这个世界上的某种实际的显现。许多人认为，先有本质，才有存在……这个观念就其根源而言是来自宗教的。……上帝在造人之前，在他的脑子里先形成了关于人的概念……这一观念在人的思想中是如此根深蒂固地被接受下来，以致连十八世纪的杰出思想家们也从这样的传统观念出发论证“人性”是人的共同本性。相反地，存在主义坚持认为，对于人来说——而且也只有人——存在先于本质。这只是意味着人首先“在”，而后他才是这个或那个。一句话，人必须自己创造他自己的本质。在被抛弃于世界上，并在其中受苦，在其中斗争的过程中，人逐步地确定他自己；而关于他的定义始终都是开放性的；人们绝不能在这个人死之前给他下定义，也不能在人性消失前给人性下个定义。由此，难道说存在主义是法西斯主义、保守主义、共产主义或民主主义的？这个问题本身就是荒诞的：依据这样的一般化，存在主义除了成为一种企图用某种方式考察人的问题、而同时又拒绝给人确定一劳永逸的性质之外，再也不是别的什么。[70]

继上述文章之后，萨特在1945年9月的“今日”俱乐部上发表“存在主义是一种人道主义”的重要演说。这篇演说一方面重申了存在主义的人道主义精神，另一方面也表明了存在主义同马克思主义在论点上的异同点。

萨特在演说中一开头反驳了马克思主义对存在主义的指责；马克思主义者轻蔑地说，存在主义无非只是一种“思辨的哲学、奢侈的哲学、资产阶级的哲学”（Philosophie contemplative，philosophie de luxe，philosophie bourgeoise）[71]。萨特说：“存在主义作为一种人道主义，是使人的生活成为可能的一种学说。”（Une doctrine qui rend la vie humaine possible.）[72] 萨特指出：“存在主义通过人的行动而界定‘人’。”（L'existentialisme definit l'homme par son action.）[73] 他又说：“存在主义向人们说，只有在他们的行动中才有希望；而且，唯一能使人活着的事情，就是行动。”“一个人以其行动承担责任，描绘其形象；在此之外，什么也没有。”“我们是孤独的，无可辩解的。这就是我所说的‘人是注定自由的’这句话所要表达的。”“因此，存在主义是一种乐观主义和一个行动的理论。”[74]

萨特在这个讨论会上的发言，给“人”的“存在”作了一个以人的自由创造能力为基础的明确定义。人的存在的本质就在于自由地为自己的行为选择动机，而这一行为又恰巧是真正的自由的体现。

与萨特同时，梅洛-庞蒂也对马克思主义产生了兴趣，但他的立场与观点全然与萨特不同。梅洛-庞蒂在同一时期所发表的《拥护真理》（Pour la verite）、《瑜伽信奉者与无产者》（Le Yogi et le proletaire）及《马克思主义与哲学》（Marxisme et philosophie）等论文中[75]，一方面肯定了马克思主义的辩证法因素，另一方面又激烈地批评史达林主义的残暴和教条化。但梅洛-庞蒂对马克思主义的批判是采取历史主义的具体分析方法的。因此，当原籍匈牙利的英国作家库斯勒

（Arthur Koestler，1905-1983）著书揭露苏联共党内的残酷内讧的时候，梅洛-庞蒂对史达林的残暴及苏联共党内的宗派斗争始终采取冷静的分析态度。他在1949年为了批判科斯特勒的著作《零度与无限》（Zero et l'infini）而写出《人道主义与残暴》一书。梅洛-庞蒂在这部书中，一方面不同意萨特的亲苏观点；另一方面，他对史达林的批判是建立在细致的历史分析的基础上——他严格地区分了发生审判布哈林的20世纪30年代同第二次世界大战结束后的时期。梅洛-庞蒂强调："我们既不能成为共产主义者，也不能在苏联社会中牺牲自由。……必须明确的是，确实存在着两种自由的应用，或甚至两种自由的观念。有一种自由是某一宗派的标志，它已经成为一种宣传的口号。……与此相反，是在法令中的自由，它试图理解他人，并使我们团结一切人。从这种自由中，永远得不出有利于宣传的结论。"[76] 在《马克思主义与哲学》一文中，梅洛-庞蒂也是在深入细致地阅读了马克思的原著之后，才进行对马克思主义的批判。同萨特在10年后在《辩证理性批判》中所完成的工作相比，梅洛-庞蒂比萨特更早就试图将一种关于主体的哲学同马克思主义综合在一起。在《存在主义的论争》一文中，梅洛-庞蒂指出了马克思主义的不足之处在于未能建构一种明晰的人类学体系；因此，在他看来，存在主义并不打算"绕过"或"超越"（depasser）马克思主义；存在主义只打算"整合"（integrer）马克思主义而已。[77] 梅洛-庞蒂进一步指出，马克思主义的"令人担忧的地方"就在于：它虽然发现了历史的偶然性，却试图在没有任何保障的情况下，主张去进行使偶然性变为合理性的斗争。[78]

在这些具体分析的基础上，梅洛-庞蒂提出了当代西方马克思主义者的主要任务如下："对本世纪及其为我们所提供的各种含糊不清的形式做一个总结和评价"，并使我们随时对由此产生的各种选择方案作出反思性的批判。[79] 梅洛-庞蒂还明确主张，对于马克思主义的批评，在任何意义上，都不应导致建立一个新的理论体系。因此，他也并不认为：马克思主义本身存在着一种"合法"、"正当"的体系；当然也不应以任何这种或那种自封为"正当"的马克思主义体系的限制。当他发现穆尼埃（Thierry Maulnier）在马克思主义研究中所提出的某些深刻的观点时，他并不以现成的任何马克思主义体系的"正当"教义作为"标准"，而是凭他本人的分析和反思，大胆地加以肯定。[80]

这就表明，梅洛-庞蒂对马克思主义的态度是同萨特有所区别的：一方面，梅洛-庞蒂对马克思主义始终抱认真的分析态度，不把马克思主义看作是教条的体系，因此，他的任何批评是不受任何自认为"正当"的马克思主义的约束；另一方面，梅洛-庞蒂改造和批评马克思主义的目的，并不是为了建构一个新的马克思主义理论，而是要把马克思主义中的某些合理因素，"整合"到他的"感知的现象学"之中；尽管他的"感知的现象学"本身也是未成体系的。

萨特和梅洛-庞蒂对于马克思主义的不同态度，不仅导致了他们两人在20世纪50年代的分裂，也表现了存在主义中的不同派别和不同观点对于新马克思主义的发展趋势的不同影响。

萨特由于比梅洛-庞蒂更加强烈地表达建立在“自由”概念基础上的“干预现实生活”和“承担责任”的决心，在对待现实斗争及与此密切相关的“实践”、“异化”和“历史”等三个基本范畴的问题上，都比梅洛-庞蒂走得更远和更加激进，以致在相当大的程度上，可以同马克思主义的理论观点相契合。

在对待现实斗争的问题上，萨特和梅洛-庞蒂在起初都有过同马克思主义者合作、并做“共产主义的同路人”的历史经验——这就是他们俩在第二次世界大战期间同法共领导的抵抗德国侵略的斗争运动的合作。梅洛-庞蒂在《战争已经发生》一文中曾公正地总结了第二次世界大战的历史经验对于法国左派知识分子的重要意义：“抵抗（德国法西斯）的经验对于知识分子来说曾经是独一无二的共同一致的经验；而且他们希望能使之保留在法国的政治生活之中，因为通过这些经验，可以使所有的知识分子最终地从他们在行动中所面临的‘生存’与‘作为’之间的著名的两难窘境中逃脱出来。抵抗运动的经验，一方面使人相信，政治是人与人之间，或良心与良心之间的一种关系；另一方面它又有利于我们在1939年的幻想，并为被占领时期外人教训我们的真理披上一层外衣，这一真理使我们相信历史的无可置疑的威力。”[80] 梅洛-庞蒂所揭示的知识分子在行动面前的上述两难窘境，萨特的态度是有所不同的：“矛盾并不存在于观念中。矛盾是在‘我的生存’之中。因为‘我曾经经历过’的这种自由，也牵涉到一切人的自由。而在那时，一切人都是不自由的。我当时不能在不使自己粉身碎骨的情况下而使自己受大家的惩戒。我也不能单独地获得自由。”[82]

因此，很明显，在萨特那里，从自在到自为的必要性，使他最终不能同意梅洛-庞蒂继续保留“观念”中的矛盾，而是一定要以一种“承担责任”的实践性道德原则，在行动中作出抉择。也就是说，对萨特来说，尽管他的自由观同马克思主义有根本分歧，但在关系到行为抉择的实际问题上，绝对不能“含糊不清”。为此，从20世纪50年代起，萨特不再容忍梅洛-庞蒂为《现代》杂志所建议履行的与“法共建立自由联盟的关系”的原则。

所以，在同卢卡奇争论存在主义（1949年1月至2月）之后不久，随着朝鲜半岛上的战火的爆发，萨特就先后同梅洛-庞蒂和加缪发生争执，并从此各自分道扬镳。

萨特与梅洛-庞蒂的争论以及他们对马克思主义的不同态度，系统地呈现在他们于20世纪50年代后所发表的许多著作之中：在萨特那一方面，有《共产党人与和平》、《活着的梅洛-庞蒂》（Merleau - Ponty vivant）、《论知识分子》（Les intellectuels）及《对阿尔伯特·加缪的答复》（Reponse a Albert Camus）等[83] ，在梅洛-庞蒂那方面则有：《辩证法的历险》（Les aventures de la dialectique，1955）等著作。

萨特与梅洛-庞蒂围绕马克思主义的争论，又随着1960年发表的《辩证理性批判》两卷本而更加深入发展。

在《辩证理性批判》第一卷中，萨特肯定了马克思主义历史唯物论的基本原则。他说：“马克思主义的基本发现，就是认为：由于历史的现实性，由于在特定的社会和物质环境下所决定了的生产工具的使用，劳动是社会关系组织的现实基础。这个发现再也不能加以质疑。”[84]

1960年4月出版的《辩证理性批判》并不是在脱离斗争环境的条件下写出的。相反，这部以哲学理论形式出现的大部头著作乃是萨特总结自《存在与虚无》出版以来的理论研究和生活经历的产物。西蒙娜·德·波伏娃在《年龄的威力》一书中说，自20世纪50年代初以来，萨特开始考虑如何使他的存在主义同“具有强大生命力”的马克思主义结合起来，以“适应时代的需要”。波娃说，到1956年，萨特便为马克思主义的辩证法所征服，因而他试图“从存在主义出发”建立真正的辩证法原则。但阿尔及利亚战争的发展使萨特卷入到实际斗争中去，也使萨特一再中断他的理论思考。正因为这样，1960年发表《辩证理性批判》之后，有很多人批评该书文字不连贯，思想观点有断裂现象，更使人难以理解书中的逻辑。波娃解释说：“萨特在创作过程中，没有中断、涂改、撕纸的习惯，他总喜欢一口气几个小时一页接一页地写下去，想到哪儿就写到哪儿，以致他的笔的挥舞速度赶不上他的思想的飞快奔驰。……”萨特在1965年接见比利时的《美学杂志》记者皮埃尔·菲尔斯特列登（Pierre Verstraeten）时也解释说：“我像卢梭（J.J.Rousseau）所说的那样：我在那儿，就在那儿；我走到那儿，就走到那儿；我从来没有走得更远（J'etais oùj'etais，j'allais oùj'allais，jamais plus loin）。”

萨特在谈到《辩证理性批判》时说：“我当然可以把它写得更好。但这些是《辩证理性批判》的枝节支流问题。”萨特说，《辩证理性批判》的句子和段落可能给人以支离破碎的印象，但其中的“每一句话都表现一个辩证法运动的统一性”。萨特指出，《辩证理性批判》第一卷的宗旨是要回答如下的问题：“我们现在是否有可能创建一个结构和历史的人类学？”（Avons - nous aujourd'hui les moyens de constituuer une anthropologie structurale et historique？）问题的提法与德国哲学家康德在1788年所写的《纯粹理性批判》的著作所提出的问题很相似——康德当时所提的问题是：“先天综合判断是否可能？”就连《辩证理性批判》的副标题也滑稽地模仿康德——“未来一切人类学导言”。换言之，萨特的真正意图是建立一个马克思主义的历史唯物主义的“批判的基础”——在这过程中，考察历史辩证法的可能性和可理解性在“形式上的条件”（les conditions formelles），而不是考察现实的历史的具体的变迁过程和内容。因此，萨特认为，这是一种纯然的哲学思考，是纯理论问题。

具体地说，《辩证理性批判》所要解决的问题是：我们怎样才能理解，作为人的自由实践的产物，历史为什么反过来与创造它的主人——人类本身——相对立？为什么这同样的历史竟变成为一种非人道的必然性，以致使人成为历史过程的对象？因此，有人说，《存在与虚无》中所表现的心理学的发展前景，在《辩证理性批判》变成为历史的社会学的范畴；在此基础上，异化的自由的存在才有可能被彻底弄清。

如前所述，萨特的存在主义对于“自为”的基本观点，特别是他的存在主义伦理学关于“承担责任”的基本原则（参见本书第五章第三节“自在与自为”），使他对于“异化”、“实践”、“历史”和“自由”等基本概念的理解，越来越接近马克思主义。从1956年起，萨特便越来越频繁地同当时法共的理论家伽洛蒂（Roger Garaudy，1913-2012）和亨利·勒菲伯勒（Henri Lefebvre，1901-1991）探讨马克思主义与存在主义的方法的问题。1957年，随着东欧各国中争取自由民主思潮的发展，特别是由于卢卡奇的人道主义的马克思主义思想在东欧各国的进一步传播，又由于当时波兰的自由马克思主义理论家科拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski，1927-）发表了《意识形态与日常生活》（Swiatopoglad i zycie codzienne，Warszawa，1957）等反叛性论著，萨特为了支持东欧各国的民主改革，并在改革中探讨马克思主义的理论和方法论问题，应波兰一家杂志Tworczosc的要求，写了一篇《方法问题》（Questions de Methode，1957），论述了存在主义与马克思主义的问题。

正如萨特自己所说：“我始终都是应要求而写作的。……十五年来，我一直在探讨一些问题。这就是为人类学提供一个基础。……”[85] 在谈到《辩证理性批判》的写作动机时，萨特所说的这番话，确实表达了他写作和理论研究的基本原则。

萨特承认，在探讨马克思主义和存在主义的关系时，“存在”与“认知”的关系，“生存的历史演变”与“总体化”的关系及“异化”的问题，都是带根本性的理论问题。萨特指出，在马克思主义作为统治的意识形态的国家里，在哲学争论中导致分歧的主要问题是关于“生存与认知的对立”的问题。[86]

接着，萨特指出，上述关于建构“一种人类学的基础”的探讨，终于在马克思主义哲学的内部找到——因为正如在下面更远的地方将会看到的——我认为马克思主义是我们这个时代的不可超越的哲学（je considere le marxisme comme l'indepassable philosophie de notre temps）；而且还因为我把“生存的意识形态”及其包罗万象的方法（l'ideologie de l'existence et sa methode comprehensive）看作是马克思主义体系中被围困的“飞地”——而这个“飞地”却又同时地由马克思主义本身所产生和所拒绝。[87]

在萨特看来，作为“生存的意识形态”，他的存在主义哲学，是被马克思主义引发出来的；而且，这个“生存的意识形态”，同马克思主义一样，都从黑格尔主义那里，继承了两条基本的原则——“生成”（devenue）与“总体化”（totalisation）。因此，在萨特看来，“生成”和“总体化”应该理所当然地规定着“存在”与“认识”的运动过程；而这种运动过程，就是黑格尔以来人们所谓的“辩证法”。因此，在《方法问题》中，萨特直接地就把上述辩证的运动看作是“永恒地进行着的总体化”，看作是“历史本身”和“历史的真理”。[88] 最后，萨特明确地说，在考察了上述重要问题之后，最根本的问题是要解决：“到底是否存在一个关于人的真理？”（Y - a - t - il une verite de l'homme？）[89]

为了肯定存在主义和马克思主义在上述一系列问题上的重要研究成果及其相互补充的必要性和可能性，萨特集中地考察了自17世纪至20世纪的西方哲学的发展过程，并由此认为：

> 在17世纪和20世纪之间，我认为有三种哲学是可谓卓越的，这就是笛卡尔和洛克（John Locke）的哲学、康德和黑格尔的哲学及马克思的哲学。这三种哲学各自成为各个特殊的思想的肥沃土壤和各个文化的视野。只要其所表达的历史条件尚未过时，这三种哲学也不会是过时的。我经常发现，某种“反马克思主义”的论证，无非是“前马克思主义”的观念的表面的复兴。任何一种自称的“超越”马克思主义，从最坏的角度来看，无非是返回到“前马克思主义”（un retour au premarxisme）；从最好的情况来看，则不过是已经被认为过时的哲学内容的重新发现。……[90]

> 因此，马克思同时地反对齐克果和黑格尔，是有道理的；因为马克思肯定被列为首位的人的存在 的特殊性；同时，马克思又接着肯定在其客观的实在性中的具体的人。[91]

但是，萨特也同时批评马克思主义的僵化及其在苏联的实践的失败，宣称只有存在主义能弥补马克思主义在理论上和在实践上的缺欠和片面性。萨特指出：

> 今天，社会和历史的经验堕落到知识之外。资产阶级的概念再也没有新的东西，而且已经陈旧干涸；它们当中，凡是能留存下来的，都没有基础。美国社会学最近的成果，并不能掩饰其理论上的不确定性。在闪电般地冒现一段时间之后，精神分析学也凝固不动了。分门别类的知识确有不少，但缺乏基础。至于马克思主义，它有其理论基础，它包罗了人的一切活动，但它毫无所知 ；因为它的概念是强制性的；它再也不以获取知识作为其目的，而是先天地 在所谓的绝对知识中自我建构。面对着这双重的无知，存在主义才能复兴并维持下来，因为它再次肯定人的实在性，就像齐克果肯定以其自身的实在性反对黑格尔那样。不过，这位丹麦人拒绝黑格尔关于人和关于现实的概念。与这些相反，存在主义和马克思主义都针对同一个目标，但后者重新把人纳入观念之中，而前者则在人所在的各个地方去到处找人——在其劳动中、在其寓所、在大街小巷中。[92]

最后，萨特认为，“存在主义如同马克思主义一样，研究经验是为从中发现具体的综合。它只能从一种运动着和辩证法的总体化的内部来观察这些综合；这个总体化，无非是历史；或者，从我们置身于其中的严格意义的文化观点来看，这个总体化就是‘哲学之成为世界’（le devenir - monde - de - la - philosophie）。在我们看来，真理是生成的；真理是 并将变成是 。这是不断地自我总体化的总体化过程。…”[93]

在这个“总体化”过程中，在萨特看来，作为总的中介手段，是“实

践”。对于实践，在萨特看来，马克思主义和存在主义可以相互补充，以便由此而真正实现“总体化”的历史过程。萨特在马克思主义的“实践”中，肯定了其“物质性”、“生产性”和“革命性”；而马克思主义的这些实践观可以纠正原来的存在主义中的“唯心主义”性质及其“神秘性”。萨特在存在主义的实践观中则肯定其“个人性”、“具体性”和“独立创造性”；由存在主义的这种实践观，可以纠正和补充马克思主义的僵化。

萨特的上述“综合”马克思主义与存在主义的企图，为西方新马克思主义理论的发展开辟了新前景。如前所述，在六、七○GA996]年代风起云涌的西欧各国学生运动和工人运动中，萨特和马尔库塞等人的著作曾经被相当多的人捧为“革命的圣经”；而法兰克福学派的新一代社会批判理论家哈贝马斯等人，也都从萨特的思想中获得了不少启示。萨特本人的朋友和追随者都在往后的社会和人文科学研究中，受到萨特思想的影响而取得了重大的成果；他们之中，阿兰·杜连（Alain Touraine，1925-）在工人运动研究中，在运动社会学领域中，先后写出了不少著作：《工人的意识》（La conscience ouvrier，Paris，1966）、《论社会的生产》（Production de la societe，1973）、《论社会连带》（Solidarite，1982）、《工人运动》（Le mouvement ouvrier，1984）及《行动者的复归》（Le Retour de l'Acteur，1984）；安德烈·哥尔兹（Andre Gorz）在研究资本主义劳动和社会改革方面，写出了《劳动分工批判》（Critique de la division du travail，1973）及《改革与革命》（Reforme et revolution，1969）；雅克·朗西埃（Jacques Ranciere，1940-）在研究马克思主义方面，写出了《阿尔都塞的教训》（La lecon d'Althusser，1975）、《无产者之夜：工人们的梦幻档案》（La nuit des proletaires.Archives du reves ouvrier，1981）及《哲学家及其穷人们》（Le philosophe et ses pauvres，1983）。

当然，另一方面，也有一些理论家，包括卢卡奇在内，并不同意萨特把存在主义同马克思主义混淆在一起。卢卡奇曾在《存在主义与马克思主义》（Existentialisme et marxisme）一书中严厉地批评萨特的“主观主义”观点。萨特的同学雷蒙·阿隆则在《知识分子的鸦片》（L'opium des intellectuels，1955）及《历史与暴力的辩证法》（Histoire et la dialectique de la violence，1973）指责萨特编造了一种想象的马克思主义。结构主义大师列维-斯特劳斯则在《野性思维》（La pensee sauvage，1962）批评萨特不懂得历史与辩证法。

注释

①均引自J. - F.Lyotard，La condition moderne，1979.

②J. - F.Lyotard，Au juste，1979，Paris.

③J. - F.Lyotard，Introduction auxecrits historico - politiques de Kant，in Rejouer le politique，Galilee，1981.

④Les Fins de l'Homme，1981，p.9.

⑤同④，第12页。

⑥同⑤。

⑦萨特著：《存在与虚无》，中文版，北京，1987年，第139页。

⑧Les Fins de l'Homme.A Partir du Travail de Jacques Derrida，Paris，1981，pp.12-13.

⑨Martin Heidegger，Sein und Zeit，1927，p.33.

⑩同⑨，第22页。

[11]同⑨，第24-25页。

[12] M.Foucault，Les mots et les choses，1966，p.32.

[13]同⑨，第3页。

[14]同⑨，第68页。

[15] Sylviane Agacinski，Jacques Derrida，in Dictionnaire des philosophei，Presses Universitaires de France，dirige par Denis huisman，Paris，1984，p.712.

[16] Jacques Derrida，L'Ecriture et la difference，Paris，1967.

[17] Derrida，Marges de la philosophie，Minuits，Paris，1972.

[18] Derrida，L'Origine de la geometrie，du Husserl，Introduction et Traduction，P.U.F.，1962.

[19]参见Derrida，L'Ecriture et la Difference，Seuil，Paris，1967，p.367；De la grammatologie，Minuit，Paris，1967，p.14 et p.25；Positions，Minuit，Paris，1972，p.23；La voix et.le phenomene，Introduction au probleme du signe dans la phenomenologie de Husserl，P.U.F.，Paris，1967，p.115.

[20] Claude Levi - Strauss，Mythologiques，Vol.IV，L'Homme nu，Paris，1971，p.578.

[21] Claude Levi - Strauss，Structural Anthropology，

Vol.II.English translation，1978，p.9.

[22] Michel Foucault，Les Mots et les Choses，Paris，1966，pp.328-329.

[23]同[22]，第397页。

[24]同[23]。

[25] Hans - Georg Gadamer，Wahrheit und Methode，Bd.I.J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1986，pp.260-261.

[26]同[25]，第261-262页。

[27]参见拙著：《解释学简论》，台北远流，1991年版，第81-142页。

[28]同[25]，第264页。

[29]同⑨，第153页。

[30]同[29]。

[31]同⑨，第143页。

[32]同[31]。

[33]同[31]。

[34]同⑨，第144页。

[35]同[25]，第271页。

[36]同⑨，第153页。

[37]同[36]。

[38]同⑨，第154页。

[39]同⑨，第156-157页。

[40]同[25]，第281页。

[41] I.Kant，Was ist Aufklaerung？in Berlinische Monatschrift，November 1784.

[42]同[25]，第281页。

[43]同[25]，第286页。

[44]同[25]，第299-300页。

[45]同[25]，p.xxii.

[46] Paul Ricoeur，Du Texte A l'Action，Paris，1986，p.88.

[47]也可参见Du Text A l'Action，1986，pp.29-31.

[48]同[46]，第31页。

[49]引自利科和让·马克·费里等人的辩论记录，载于Esprit，juillet - aout，1988，p.308.

[50]同[46]，第29页。

[51]同[46]，第34页。

[52]熊伟，《现象学精要》代序言。

[53]参见O.Poggeler，Der Denkweg Martin Heideggers，1963；O.Poggeler，Die Frage nach der Kunst.Von Hegel zu Heidegger，1984.

[54] Douglas Kellner，Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism，1984，p.5.

[55] H.Marcuse，Beitraege zu einer Phaenomenologie des historischen Materialismus，in Philosophische Hefte，I.1928，Vol.I，p.52.

[56]同[55]，第55页。

[57]同[55]，第68页。

[58]同[55]，第59页。

[59] H.Marcuse，L'Homme unidimensionnel，Paris，1968，p.7.

[60]同[59]，第8页。

[61]同[60]。

[62]同[60]。

[63] Alain J.Cohen，Marcuse，Paris，1974，p.13.

[64]参见马尔库塞著：《苏联的马克思主义》，第四章。

[65] in Les Temps Modernes，No.2，1945，pp.344-356.

[66] in Les Temps Modernes，No.2，1945，pp.363-367.

[67] J. - P.Sartre，Materialisme et Revolution，in Les Temps Modernes，No.9，1964，p.1563.

[68] Sartre，On a raison de se revolter，1974，pp.24-26.

[69] in Action，No.17，Decembre 1944.

[70]同[69]。

[71] in Annie Cohen - Solal，Sartre，Paris，1985，p.329.

[72]同[69]。

[73]同[69]，第330页。

[74]同[73]。

[75]前两篇载于Les Temps Modernes，No.4，1946。第三篇载于Revue internationale，No.6，1946，pp.518-526。后载入M.Merleau - Ponty，Sens et non - sens，pp.221-241.

[76] M.Merleau - Ponty，Humanisme et Terreur，Gallimard，Paris，1949，pp.XL-XLI.

[77] M.Merleau - Ponty，La querelle de l'existentialisme，in Sens et non - sens，p.142.

[78]同[77]，第141页。

[79] M.Merleau - Ponty，Pour la verite，in Sens et non - sens，p.301.

[80] M.Merleau - Ponty，Autour du marxisme，in Fontaine，No.48-49，1946，pp.309-331；in Sens et non - sens，pp.173-219.

[80] M.Merleau - Ponty，La guerre a eu lieu，in Les Temps Modernes，No.1，1945，p.64；in Sens et non - sens，pp.281-310.

[82]转引自Simone de Beauvoir，La Force des Choses，

1963，p.262.

[83] Les communistes et la paix，in Les Temps Modernes，1952；in Sartre，Situations VI，Gallimard，Paris，1984.

Merleau - Ponty vivant，in Sartre，Situations IV，1964.

Les intellectuels，in Sartre，Situations VIII，1980.

Reponse a Albert Camus，in Sartre，Situations IV，1980.

[84] J. - P.Sartre，Critique de la raison dialectique，Vol.I，Gallimard，1960，p.225.

[85] Madelaine Chapsal，Les ecrivains en personne，Juillard，1960，p.206.

[86]同[84]，第13页。

[87]同[84]，第14页。

[88]同[87]。

[89]同[87]。

[90]同[84]，第21页。

[91]同[84]，第26页。

[92]同[84]，第35页。

[93]同[84]，第36页。存在主义的文学艺术观

第8章　存在主义的文学艺术观及其影响

第一节　海德格尔论文学艺术

存在主义哲学对于文学艺术的影响是极其广泛和深刻的。首先 ，存在主义作为一种哲学理论，提供了关于揭示人的生存的现象学的方法。这一现象学的方法论为现代文学艺术的创作提供了深刻的启示，从根本上改变了作家、艺术家和一般人对于文学艺术创作活动的看法。具体地说，存在主义关于“存在”的自我显现的现象学的方法，使得作家和艺术家有可能把自己的文学艺术创作活动，看作是人生“在世”的自我显现的一个重要场所；也看作是文学艺术，作为与人的存在密切相关的一种“存在”的自我显现的一种基本形态。海德格尔在《存在与时间》以及他以后的各个作品中，对于“存在”、对于“此在”的“在世”过程、对于“语言”，特别是对于文学语言的自我展现过程，还有对于像荷尔德林那样的作家的作品具体而深入的分析，对于瑞士诗人格奥尔格·特拉克尔的诗作《一个冬天的夜晚》的分析（参见本书第四章第五节），为这方面提供了很好的典范。第二 ，存在主义深切地关怀人的本质，深入的探讨人的“自由”、“焦虑”、“烦恼”、“抉择”以及“道德责任”等一系列有关人的在世过程所遇到的基本问题。这些论题为现代小说和各种文学艺术作品的创作提供了最好的题材，使得现代的文学艺术家纷纷把存在主义所提出过的各种有关人的现实生活的基本问题，加以文学艺术的描述和表现。这一影响的结果，就为第二次世界大战后西方文学艺术的创作活动，开辟了围绕人的命运及其遭遇的新题材的创作视野和前景。第三 ，存在主义对现代的文学艺术批评和美学理论的研究也产生了深刻的影响。现象学美学家罗曼·英伽登等人的现象学美学、萨特的文学观、加缪的“荒诞派”小说理论和加布里埃尔·马塞尔的存在主义戏剧理论以及西蒙娜·德·波伏娃的女性主义文学观等，都深深地影响了20世纪40年代和20世纪50年代之后的西方文学艺术的创作及文学艺术的评论。这个影响是如此深刻，以致人们都公认：从20世纪40年代起到20世纪70年代期间，存在主义的美学评论和文艺批评已成为西方一股最重要的流派。总的来说，由于存在主义哲学不仅直接地深刻论述了文学艺术本身的本质性问题，而且，也由于存在主义对文学艺术领域之外的心理学、语言学、人类学、伦理学及社会学等跟文学艺术密切相关的学科发生了深刻的影响，所以，我们可以说，存在主义的思潮是分析和评论20世纪下半叶的西方整个文学艺术成果的一个最重要的理论观点。

存在主义哲学关于文学艺术作为“存在”在世的自我显现的论断，海德格尔在《林中路》这本书中曾经作了一番很深刻的论述。他在这本书中首先批判了流传于西方几千年的关于艺术作品的看法。他说：“自从开始专门考察艺术和艺术家以来，人们就把这种考察称为美学。美学把艺

术作品当作一个对象，尽管是当作广义的感性感受的对象。今天人们又把这种感受称为体验。人们体验艺术的方式，应当会得出关于艺术本质的一点线索。体验不仅成为艺术欣赏的标准的根源，也成为艺术创作的标准的根源。一切都成了体验。然而体验也许不过是一种将艺术置于死地的因素。但这种死亡出现得很慢很慢，以致需要好几个世纪的时间。”① 海德格尔在论述“什么是艺术”的时候，首先严厉地批判了把“艺术”看作是研究“对象”的那种传统看法。传统的美学观点把艺术活动和艺术家分割开来，又把艺术作品同研究艺术作品、欣赏艺术作品的人分割开来。这种传统观点同西方传统的形而上学以及传统的认识论，把客体和主体分割开来，把人的存在同人的存在过程中所面临的各种对象相混淆的做法是有密切关系的。这就像海德格尔所说的，美学考量艺术作品的那种先入为主的方式，就是将自身置于传统对一切作为存在者的解释的统辖之下。因此，海德格尔认为，人们始终都只是在艺术的活动的本真结构之外 去兜圈子，把艺术活动的产品同创造这一艺术作品的艺术活动分割开来。为了避免重复传统的道路，海德格尔在《林中路》中以梵高（Vincent Van Gogh）的油画《农鞋》为例，来论述他的文学艺术观点。这就是说，我们不能再像过去那样，把艺术作品看作是一个自己的“存在”之外的对象，一个外在的物，同时又以传统的“物”的概念来解说艺术作品。为了使我们真正地把握艺术的本质，海德格尔让我们鉴赏梵高的画《农鞋》。表面看来，这幅画在我们面前呈现的，不过是一些极其普通的东西。但是，在存在主义看来，梵高所画出来的这幅《农鞋》，作为艺术品，究竟是 什么呢？海德格尔说：

> 我们是否认为梵高的画描绘了一只现成的农鞋，而且由于它描绘得惟妙惟肖，才成其为艺术品呢？我们是否认为这幅油画把现实描下来、把现实转移到一个艺术创作的产品中去呢？绝对不是的。②

海德格尔指出，“艺术作品绝不是对那些总是现成的个别存在者的再现。”③ “这幅画，作为艺术品让人懂得了鞋真正是什么：这幅画‘有所言说’。”④ 这就是说，这幅题名为《农鞋》的油画，作为艺术作品，它为我们打开了一个存在者的一片混沌处境及其“在世”历程，向我们展现出许许多多有关“存在”的含义。反过来说，“存在”展现过程中的全部多种多样的本真的“意义”，就栖身于这幅作为艺术作品的油画之中，然后又在被欣赏的过程中从这个艺术品中显现出来。因此，海德格尔说：

> 在艺术家的眼里，这幅画，从鞋具的磨损了的内里那黑洞洞的敞口中，凝聚着劳动步履的艰辛。这硬邦邦、沉甸甸的破农鞋，聚积着那双在寒风料峭中，迈动在一望无际的永远单调的田垅上的步履的坚韧和滞缓。鞋面上黏着湿漉漉的泥土。暮色降临，这双鞋底孤伶伶地在田野小径上踽踽独行。在这鞋具里，回响着大地无声的召唤，显耀着大地对成熟的谷物的宁静的馈赠，表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬冥。这双鞋具，渗透着对面包的稳定性的无怨无艾的焦虑，以及那战胜了贫困的无言的喜悦，隐含着分娩阵痛时的哆嗦，死亡逼近时的颤栗。⑤

海德格尔在这里说出了这幅关于鞋的油画所要“说”出的“话”。这就涉及关于作为艺术品的画同真理的关系。如果说，一切艺术品，都是“有所言说”，那么，它们究竟在“说”些什么呢？艺术品“有所言说”，同艺术的本质又有什么关系呢？什么是真理？真理是不是像传统的哲学所说的那样，是一种“符合”一种同被论述的事物的符合？不是的。海德格尔告诉我们，真理这个字，它的原义应该是“真正的存在者” 的意思，它起源于希腊文的alethea，意思是说“无蔽”（Unverborgenheit），也就是存在的一种赤裸地敞开、没有掩盖的状态。所以，他所说的这幅艺术作品“使我们懂得了鞋真正是什么 ”，就是告诉我们说，这个艺术品揭开了鞋“在真理中的存在”[6] ，即真正的鞋在毫无掩蔽状态下的“存在”。所谓无蔽状态，就是指一个事物把掩盖着它的那些遮蔽物揭开，让它暴露在光天化日之下，为所有的人所见。所以梵高的《农鞋》这幅油画，既不是一种对于现成的农鞋的逼真的摹写，也不是为了“符合”某一个真正有的那么一只农鞋。在海德格尔那里，艺术品无非就是对物的存在一种本质性再现；也就是说艺术作品“以自己的方式敞开了存在者的存在”。[7] 正因为在海德格尔的眼中，艺术品就是“在真理中的物 ”，也就是敞开地 显现出来，使原来掩遮着它的遮盖物揭开以后的那个暴露于光天化日之下的存在者的“存在”的本真结构 ，所以，当我们真正地去以这样的方式来欣赏艺术品的时候，我们也就进入了另一种天地。通过对于梵高的《农鞋》的鉴赏，我们看到的，已经不是一只普通的鞋，或者被描摹得很逼真的农鞋；而是在这只农鞋里所显示出来的、这只农鞋本身所经历的一切在世过程的自我显现。所以，在我们面前出现的这幅画，作为一个“存在”的自我显现，实际上是在向我们“说”话，在向我们倾诉它所经历过的一切现实状态。它道 出了“存在”作为“存在”的本真结构，也向我们指示了它作为存在者的存在，是怎样通过揭示掩盖着它的一切掩遮物而真正地进入到自我显现的过程，显示出其“存在”的本真结构。这样的一个作为“存在的自我显现”的艺术品，它在我们面前呈现的时候，同时也就把由这幅画所关联的一切在世过程中遇到的因素，再次地以“无蔽”的方式，向我们显示出来，似乎是在我们面前召唤 它们，召唤那些在世过程中所遇到的一切因素，让它们统统显示在我们眼前。所以，海德格尔说，在艺术作品中，存在者的真理“自行安置，自行其是”[8] 。在海德格尔看来，艺术是某一个艺术品公开敞开、揭示出一个“此在”的生活世界的力量。而“此在”所经历的这个生活世界，被处于无蔽的公开状态的结果，就使得我们把握了这个以艺术品的形式而表现出来的存在者的“存在”的真理。一个艺术品之所以能产生强大的感人力量，就在于这个艺术品在展示过程中所显示的那种“存在”的“在世”过程。这个艺术品所经历的生活世界，正是同我们生活在其中的生活世界息息相通的，因而也才使我们产生了共鸣。正是在这个意义上说，海德格尔在前面所批判的传统的“艺术鉴赏感受论”，才赋有新的意义。

谈到这里，似乎有必要更深入地比较一下，海德格尔的存在主义美学的“感受”观，同传统美学那种“延绵几个世纪置艺术于死地”的“艺术体验”观[9] 的根本区别。

海德格尔在1935年写的《艺术作品的起源》中指出，艺术“作

品”（Werk）是存在的真理的显示和澄明；作品开启和敞露了一个“世界”——这个“世界”，就是一定时代的人们生活于其中、寓于其中的那个生活世界及与其相应的“在者”的各种遭遇的敞开状态（Unverborgenheit）。这个敞开的世界不是无根无基的虚幻缥缈的世界，而是以“遮蔽的大地”（verborgene Erde）为基础。所以，在海德格尔看来，任何艺术作品都是由“世界”和“大地”的对立和斗争而构成的。被遮蔽的“大地”离不开生活于其上的那个“世界”的敞开和澄明，就如同敞开的“世界”也必须以遮蔽的“大地”为其基础一样。“世界”与“大地”的这种有血有肉的内在关系，构成艺术作品本身的生命力，贯穿于艺术作品的创作、存在与自我显示的过程的始终，构成了艺术作品创作和被鉴赏过程中的一切矛盾因素的总根源，也是艺术作品之所以能包含和显示“存在”之“真理”的根本原因。

要懂得海德格尔关于艺术作品的本质的上述思想观点，当然必须首先彻底摆脱传统形而上学关于美学和关于“思”以及关于“物”的陈旧观点，真正地照海德格尔的“思”的方式去考察艺术及艺术作品的本质的问题。不然的话，海德格尔关于艺术作品中的“世界”和“大地”的内在关系的新理论，就很容易被曲解。

如前所述，海德格尔自己在谈到“存在”及“艺术作品”的本质和真理的时候，本来就是建立在对传统思维方式的批判的基础上的。这个批判越彻底，我们领会海德格尔的艺术观就越深刻。问题的关键是要像海德格尔那样，学会如何“思”。照海德格尔的说法，“思”的活动，一方面应该让我们本身同“思”一起去“思”，在直接的和亲临的“思”中“存在”出来；另一方面，又应该在“思”入“存在”的“思”中，“召唤”出一切所思之物，使之随“思”的活动而“来”到这个“世界”上，即随“思”的“存在”的自我显现而使所思之物也同时地“存在”于“世界”上。

海德格尔对“思”的上述理解，集中地表现在他所写的《什么是思维？》一书中。《什么是思维？》这个题目，其原文Was heisst Denken？本来是具有双关性的深刻意义的。原动词heissen，如同英语中的call和法语中的appeler一样，既有“称谓”、“取名”的意思，又有“召唤”、“呼叫”的意思。所以，Was heisst Denken？的真正的和全部的含义，应该包括“什么是思维？”（什么叫做思维？）和“思维召唤着什么？”两层不可分割的内容。

从海德格尔的存在主义出发所理解的Was heisst Denken？这个问题，是海德格尔批判旧形而上学的深入展开，又是海德格尔关于艺术的一系列革命性观点的基础。所以，海德格尔所说的艺术作品的“真理”，与其是在传统意义上的“鉴赏”艺术品中所获得，不如说是艺术家和鉴赏者在“思”中，在作为“存在”的亲临于思中，去同时地“思”艺术之所思和“召唤”艺术之所召唤者。

不论是创作还是欣赏，都是一种作为“存在”的“思”；但这种“思”又不同于普通的“思”，而是一种特殊的“思”。这种特殊的“思”的活动，原

本又同“思”的最早的和最原初的意义相联系。海德格尔指出，思维本是一种手艺（Handwerk）。⑩ 说“思维是一种手艺”，所强调的正是思维的无言 的和沉默的劳作 ——在这里，要注意，德语中werk和英语中的work及法语中的oeuvre，都包含着“劳作”和“作品”的意思。所有的“劳作”，都是要靠“手”去完成；但“手”的劳作技巧无非是“思”的“存在”及“思”与“世界”发生关联的最亲近的和最直接的手段。在手的劳作中的“思”的展开，正是人类区别于一切动物，因而能以“谋划”或“筹划”（entwerfen）方式而“在世”的最本质的特点。

艺术作为“存在”，作为“思”，就是这种原本意义上的“无言的沉思”和“创造性的劳作”的自我显示，是在“思”中的“安排世界”，在“思”中将一个敞开的“世界”立足于一个遮蔽的“大地”之上。当艺术品在我们面前和盘托出一个立足于遮蔽的大地上的敞开的世界的时候，就是达到了海德格尔所说的那种状况，即“艺术作品以自己的方式敞开了存在者的存在”[11] ；也就是说，我们在艺术品中看到了“某一个存在者……在作品中进入其存在的光亮（Licht）里而立足”[12] ，进入原本意义的“真理”之中，即进入“无蔽状态”。

艺术品的真正意义就是把“真正”的“存在”公开出来，赤裸裸地敞开于世间，显露于众人的眼前。“正是在作品中演历着这种敞开、这种揭示——这种存在者的真理。”[13]

问题在于：艺术中的这种“存在的真理”，究竟是什么？它为什么会在鉴赏中引起“共鸣”？

海德格尔反对传统的美学的“体验”概念，因而这种“体验”自始至终立基于传统形而上学之上。海德格尔转变了传统的“思”和“艺术”的概念之后，他所说的欣赏者与艺术家的“共鸣”，已经同传统的“体验”完全不同了。

既然艺术不是以作为存在者的“物”为对象的某个艺术家的主观性创造活动，那么，艺术品的“真理”也自然不是作为主体的艺术家，在其“临摹”外物对象时的“情感”、“意境”的注入的产物，同样也不是作为主体的艺术家“反映”现实对象的结果。海德格尔认为，艺术品中的“存在”的真理，是原本的艺术创作活动中，作为“存在”的“思”的“在世”的谋划的结果，是“在世”中所遇到的“世界”的敞开过程，因而也是“在世”中的“世界”的自我澄明。这是艺术中的真理的真正根源。因此，在欣赏中的欣赏者，在把欣赏本身视为艺术中的存在真理的显示过程的时候，由于欣赏者把这种欣赏也同时地视为自身的“存在”的显示过程，才有可能在艺术所显示的那个世界中，找到欣赏者自身的生活世界，由此，才产生了“共鸣”。

所以，欣赏者的欣赏，作为“存在”在艺术品中的自我显示，是立足于艺术品本身所包含的原有的那种“存在的真理”。欣赏活动中的“共鸣”，欣赏者在艺术品中所发现的“存在”的“真理”，毕竟是第二性的，是

由艺术的本质中原已凝聚的存在的真理所决定的。

任何一种艺术作品，其感人力量，就其本源而言，是来自原初的艺术活动中的存在化过程；在欣赏的过程中，这种原初的存在的真理，又随着欣赏者将艺术品作为 艺术品（als Kunstwerk）的“存在”而使之自我显现，重新召唤起与之相关的“世界”。所以，“共鸣”中产生的“世界”，是艺术品中的“世界”同欣赏者在观赏中所召唤的“世界”的交流，是被欣赏的艺术品中的艺术力量和艺术生命力的“在世”显示过程。关于这一点，海德格尔在分析古希腊建筑艺术典范——神殿的时候，为我们树立了最生动的榜样。

神殿是古代希腊的建筑艺术作品。在常人眼里，神殿的艺术价值仅在于神殿雕塑图案和技艺之精巧及建筑之宏伟。但在海德格尔看来，作为艺术品 的神殿，并非如普通之“物”，仅作为观赏的“对象”而出现。神殿屹立于宁静的山谷中，矗立于坚实的山岩之上，犹如浩浩昊苍下神祇出没之处，神异祥瑞，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，却四时不忒。原来不可触及的神域，坐落在大地上，变成了神人沟通的场所。神界的永恒和无限，同人间的无常和有限，在此相统一，才使人懂得了“在世”中的“存在”的真谛。观赏着巍巍屹立的神殿，使人体会到了古希腊人是怎样在朝拜神殿的同时，通过他们与神的交往，领悟到世界的存在和人生在世的焦虑，寄托着他们对生命及其历史的期望。

古希腊伟大的史学家和史诗家赫西俄德（Hesiod，400？B.C.）在其著作《神谱》（Theogonie）中，将世界的起源、诸神的降生和人生的喜怒哀乐综合交错在一起加以阐述，使人更可以联想到作为艺术品的神殿所显示出来的“存在”的本真意义。赫西俄德说：

> 首先出现的是混沌；接着出现的是宽广的大地、那永远岿然不动的为一切不朽的神居住的奥林帕斯雪峰的基座；接着是在宽广的大地凹处的朦胧的冥府塔尔塔洛斯（Tartarus）；接着是不朽的神中最可爱的爱神厄洛斯（Eros）——她对神和人是一样的，既酥软了他们的手足，又慑服了他们的神志。从混沌中产生了阴间和阳间之间的黑暗区域厄瑞布斯（Erebus）及倪克斯（Nyx）。他们婚配后，从黑夜中产生出以太和白昼。于是，大地首先产生了同她本身一样广大并点缀着繁星的天宇，将自身团团围住，并作为幸福的诸神的永恒居处；以后她又不经交配而产生高山，是栖息于森林山谷的女神尼姆福斯（Nymphs）流连之寓所，以及波涛汹涌的海洋。然后，大地和天宇婚配，产生了涡流深深的大洋之神俄刻阿诺斯（Oceanus）。……[14]

在赫西俄德的《神谱》中，无边无际的宇宙和永恒万能的神，是通过半神半人的“英雄”的业绩及其遭遇作为中介，将“神”与“人”的世界沟通起来。

和赫西俄德一样，伟大史诗家荷马在《伊里亚特》（Iliad）中也谈

到了神人交流对人的启示："主神宙斯（Zeus）告诫男女诸神，不要介入特洛依战争，否则就要对他们严加惩处：我要逮捕他，将他掷进无比遥远的烟雾弥漫的冥府塔尔塔洛斯，那里是地下最深的深渊，有铁闸和青铜的门槛；它在地府哈得斯的下面，犹如大地在天穹下面。"[15] 荷马还在《伊里亚特》中记载主神宙斯之妻神后赫拉（Hera）说："我正要到富饶的大地的尽头，去探望诸神的父亲海神俄刻阿诺斯和诸神的母亲泰西斯（Tethys）。"[16] 所以，古希腊伟大哲学家柏拉图是这样解释荷马的思想的："当荷马吟唱'俄刻阿诺斯是诸神的父亲、泰西斯是诸神的母亲'时，意思是说万物都是变动之流的产物。"[17]

神殿这座不朽的建筑艺术品，所揭示我们的，正是已在希腊古代文献中记载下来的关于"存在"的真理。关于存在的真理，是在神殿对于"天"、"世界"与"大地"的象征性交错结构中凝聚而成、却又在其自我显示中表达出来的。

神殿所展示的那种由众神自由进出的"世界"，是在这部艺术作品在艺术的"存在"的自我显示中敞开的，是在众人所经历的生活世界中渗透着的，又是一次又一次地在被欣赏的过程中自我显示和展开出来（Heraus - und Aufkommen）。

在古希腊的原文中，所谓"自然"，本来是指每个"存在者"的与生俱来 的那些本质特性。因此，原希腊文"自然"physis是源自phyein一词，指"产生"、"出现"和"兴起"的意思。海德格尔在讲到艺术本质的起源时，意味深长地就"自然"一词的希腊文原义进行存在主义的诠释，强调"存在"之真理的自我显现，犹如艺术中真理的敞开状态，是"存在"在其"冒现"或"突现"（Entstehen）中与生俱来的本质特性的展示。[18] 所以，早在海德格尔以前，尼采已经在其《道德系谱学》中使用了Entstehung一词表示"突现"式的"产生"；而福柯在《知识考古学》（L'Archeologie du savoir，1969）中，也特别强调其观念史研究所遵循的"间断性"或"中断性"（Discontinuite）的基本方法，正是立足于尼采对"突现"（Entstehung；法语译为Emergence）的精辟理解的基础上。

这就不奇怪，从尼采到海德格尔又到福柯，为了在事物之"冒现"之时去揭示其本身之与生俱来的本质，用海德格尔的话来说，也就是为了让事物本身真正地在"真理"中"存在"，就必须让物之"存在"自身在世界中敞开，使物在其"存在"中在世界上"各得其所"、"各行其是"和"有所言说"。在上述希腊神殿的艺术"存在"自我显现中，众神的进出、宇宙世界的逻各斯及人世间各物的"存在"之涌现，正是这种"存在"的"世界化"的体现。

同海德格尔一样，法国存在主义者萨特、马塞尔、西蒙娜·德·波伏娃和加缪等人，都很关心文学艺术和美学理论的研究。这些法国存在主义者，如同本书前面各章节所已指出的，不仅从哲学、伦理学和美学的理论角度，深入地讨论了文学艺术的重大问题，而且，他们还亲自从事创

作实践，在小说、戏剧、诗及文艺评论各个具体领域中发挥所长，取得了重大成就。由于萨特等人的文学创作和文艺评论活动，才使萨特等人的存在主义思想比海德格尔更快和更广泛地在社会上和文学艺术界及美学界产生影响。

第二节　萨特的文学艺术论

萨特是一个伟大的作家。作为作家，他写作的理论基础是什么呢？他在1947年发表的《什么是文学》（Qu'est - ce que la litterature？），很系统地阐明了他的存在主义文学观点。在这篇著作中，萨特很概括地论述了文学的定义，同时也说明了作家为什么要写作。在他看来，作家之所以要写作品，是要借助于作品来唤起读者的意识、心灵，然后通过读者的意识作为中介，再认识到自己的存在。这就是最基本的观点。所以，写作对于作家来说，是进入生活、干预生活的过程。

《什么是文学？》共分四章。这四章的题目，分别是“什么是写作？”、“为什么写作？”、“人们为谁写作？”、“作家在1947年的境遇”。全文首先发表在1947年的《现代》杂志上，后来出单行本，并收入作者的文集《境况》第二集。

萨特在《什么是文学？》中的论述，是从一般到特殊，从抽象到具体；第一、二章比较抽象，作者运用了大量哲学与美学术语。第三、四章讲得比较具体，更多地切合现实生活中的问题。

萨特说：艺术创作的“主要动机之一，当然在于我们需要感到自己对于世界而言是本质性的。我揭示了田野或海洋的这一面貌，或者这一脸部表情，如果我把它们固定在画布上或文字里，把它们之间的关系变得紧凑，在原先没有秩序的地方引进秩序，并把精神的统一性强加给事物的多样性，于是我就意识到自己产生了它们；这也就是说，我感到自己对于我的创造物而言是本质性的”。但是，萨特认为，这么一来，我们就把握不住被创造的对象：我们不可能同时地既揭示对象又生产它们。对于创造活动而言，创造物实际上是沦于非本质地位了。首先，即便被创造的对象在别人看来已经定型了，对于我们自己来说，它却总是处于未决状态。这就是说，我们任何时候都可以改变画布上这条线、这块颜色和书上的这个词；因此，我们对自己创造的对象，永远都不会感到满意，永远都不会把自己创造的对象，当作自身的本质性加以接受 。有个学画的人问他的老师：“我什么时候才能认为我的画已经完工了？”老师回答说：“什么时候你可以用惊讶的目光看你的画，并且对自己说：‘难道这是我画出来的！’这个时候才算完工。”

这等于说：永无完工之日。因为这样就等于用另一个人的眼睛来看自己的作品，等于要你自己以他人的目光反转过来揭示自己创造的东西。不言而喻，我们越强烈地意识到自己的生产性活动，我们就越少意识到被生产出来的物体。当我们生产一件陶器或者一座房架的时候，我们所遵循的是传统化的标准，我们所使用的是早已规范化的工具。在这个时候，用存在主义大师海德格尔的话来说，是“他人”通过“我们”的手

在工作和劳动。萨特认为，在这种场合，我们可以对劳动的成果相当淡漠，以致使它们在“我们”的眼里能够保存一定的客观性。

但是，如果我们自己决定生产原则、衡量尺度和标准，如果我们的创造冲动是来自我们内心的最深处，那么，我们在我们自己的作品中所能找到的，永远只是我们自己，是我们自己所发明、同时又是我们据以判断作品的那些规则。这就是说，当我们所从事的工作是一种发自内心的、纯然创造性的活动时，它是有别于那种遵循现有传统规则的劳动，我们在作品里认出来的，是我们自己所主观创造的历史、我们的爱情和我们的欢乐；由此可见，正是由于我们自己，而不是别人，把欢乐和爱情倾注在作品里面；由于我们自己太了解和熟悉我们生产我们自身的作品的那些方式，我们在画布上或者在纸上取得的成果，对我们来说，永远不会是客观的；而那些方式也始终是某种主观杜撰出来的东西：它们乃是我们自己，是我们的灵感和我们的狡黠的凝缩品。甚至当我们试图去自觉地感受我们的作品的时候，我们仍免不了在创造它，我们仍在心里重温产生这个作品的各项操作，而作品的每一方面对我们来说始终都好像是“我”所创造的一个结果。因此，在知觉过程中，对象居于本质性地位，而主体是非本质的；主体在创造中寻求并且得到本质性，不过这样一来对象却变成非本质的了。

这一辩证关系，在任何地方都没有比在写作艺术里表现得更为明显。因为在萨特看来文学对象是一头奇怪的陀螺，它只存在于运动之中。为了使这个辩证关系能够出现，就需要有一个人们称之为“阅读”的具体行为，而且这个辩证关系延续的时间也相应于阅读延续的时间。除此之外，剩下的只是白纸上的黑字。鞋匠可以穿上他自己刚做的鞋，如果这双鞋的尺码符合他的脚的话。建筑师也可以住在他自己建造的房子里。然而在萨特看来，作家却不能阅读他自己写下的东西。这是因为，阅读过程是一个预测和期待的过程。人们预测他们正在读的那句话的结尾，预测下一句话和下一页；人们期待它们证实或推翻自己的预测。组成阅读的过程是一系列假设、一系列梦想和紧跟在梦想之后的觉醒，以及一系列希望和失望：读者总是走在他正在读的那句话的前头，他们面临着的，仅仅是一种“可能”产生的未来。随着他们的阅读的逐步深入，这个未来部分地得到确立，部分地沦为虚妄。正是这个逐页后退的未来，形成文学对象的变幻的地平线。没有期待，没有未来，没有无知状态，就不会有客观性。然而写作行动包含一个隐藏的准阅读过程。正是这个准阅读过程，使真正的阅读成为不可能的。当一个又一个的词，一句又一句的心里话，奔发而出，跃然蹦跳于他的笔尖底下的时候，作者当然看到这些词和这些话语，但是他并非用与读者一样的眼光看到这些词。既然他在还没有写下来之前就预先知道它们了；所以，作者的写作过程已经包含了准阅读。与此相反，写出来的作品展示在“他人”面前时，词儿待在那里，等待有人去阅读它们。读者的眼光在拂及它们的时候，就把它们唤醒，引起了读者阅读中的一系列预测和期望过程。但是作者的眼光和职能却在于检查写下来的符号；对作者来说，这纯粹是一项调节性的使命；在这里视觉除了发现手所犯下的小差错之外，不会告诉作者别的东西。作家既不预测也不臆断：他所作的，是谋划。经常有

这样的情况：他在等待自己，或者如同人们常说的那样，他在等待灵感。但是人们等待“自己”和人们等待“别人”是不一样的。如果说作家还在犹豫的话，那么，这种犹疑和读者在阅读中的“期待”是不一样的，这个时候，作者完全知道未来尚未定局，而他自己深知他的使命正就是要去创造 这个未来。如果他还不知道他的主人公将会遇到什么事情，那不过是说，他还没有想到这一层，他还没有作任何决定。对他来说，未来是一页白纸。因此，作家到处遇到的，只是他的知识，他的意志，他的谋划，总而言之他只遇到他自己。他能触及的，始终只是他自己的主观性，他始终都难以在他的作品中发现一个作为“他者”的、客观的对象，他始终达不到自己创造的对象。显然，作者不是为他自己 创造这个对象的。设若他重读自己的作品，他至多可以走到主观性的边缘，但却不能超过这个边缘。如果说有朝一日作品对于作者本人也具有某种客观性的外表，那是因为岁月流逝，作者已忘掉自己的作品，他不再进入作品内部，而且很可能不再有能力写出这部作品。卢梭晚年重读《社会契约论》的时候，遇到的就是这种情况。

因此，在萨特看来，写作从来都是为“别人”而写；没有为自己写作这回事。如果世上只有作者一个人，尽管他可以随便什么都写，爱写多少就写多少，但是，由于没有“别人”作为读者去阅读他的作品，也就是说，由于没有“别人”去把他的作品当作“对象”去阅读，那么，这位孤独的作家，不管他写什么样的作品，都没有任何意义；他的写作就丧失了最起码的必要性。同样地，如果一位作家，拼命地写作，却始终都没有可能使其作品问世，那么，这位作家最终必定会绝望而搁笔。

但是，正如萨特所说，在人世间，实际上任何写作都同时地包含了阅读行为。萨特所强调的，是两者间的辩证地相互依存，而这两个相关联的行为，也需要两个不同的施动者。精神产品这个既是具体的、又是想象出来的对象，只有在作者和读者的联合努力之下才能出现。因此，一句话，只有为了别人才有艺术；只有通过别人，才有艺术。人来完成他开始做的事情；既然他只有通过读者的意识，才能体会到他对于自己的作品而言是本质性的，因此，任何文学作品，都是一种召唤。写作，这是为了“召唤”读者，以便读者把作者借助语言所进行的“揭示”转化为客观的存在。

在这里，涉及萨特的存在主义哲学中的最基本的概念，即“自由”。萨特在“为什么写作”那一章中说，他所说的“召唤”，就是“向读者的自由发出召唤，让这个自由来协同产生作品”。作者只有动员出读者的意识中的全部自由，并使这种在意识中的自由付诸于行动，才能真正地实现作者本人在创作中所期盼的和所理解的那种自由；作者的自由才通过与读者的自由的协作而在人世间。

在萨特看来，显然，创作不能脱离读者的阅读；不能不顾及读者在阅读中所作出的反应。阅读不只是写作的自然的延续，而且还是写作的本质性的组成部分。在他看来，阅读就是对作品的“感知和创造的综合”；阅读既可以确定主体的本质性，又确定对象的本质性；对象具有本

质性，因为它不折不扣地具有超越性，因为它可以把自身的结构强加于作为读者的人，因为人们应该，而且也能够在阅读中期待它、观察它；但是主体也是有本质性的，因为它不仅是为揭示对象所必需的，而且也是为了使这一对象绝对地成为它应该成为的那个样子所必需的；也就是说，成为生产这种对象所要求的那种对象。简单地说，读者意识到自己既在揭示又在创造；他们是在创造过程中进行揭示，又是在揭示过程中进行创造。

既然创造只能在阅读中得到完成，既然艺术家必须委托另一个创造实施开来。因此，萨特又说："作家为诉诸读者的自由而写作，他只有得到这个自由才能使他的作品存在。但是，他又不能仅局限于此。他还要求读者们把他给予他们的信任再归还给他，要求他们承认他的创造自由，要求他们通过一种对称的、方向相反的召唤来吁请他的自由。这里确实出现了阅读过程中的另一个辩证性的矛盾：我们越是感到我们自己的自由，我们就越承认和尊重别人的自由；别人要求于我们越多，我们要求于他们的也就越多。"

总之，在萨特看来，不管作家写的是随笔、抨击文章、讽刺作品还是小说；不管他只谈论个人的感情还是攻击社会制度，作家是作为自由的人而诉诸另一些同样是作为自由的人的读者们的。在萨特看来，作家只有、也只能有一个题材，这就是自由。萨特说："写作，这是某种要求自由的方式；一旦你开始写作，不管你愿意不愿意，你已经介入了。介入什么？人们会问。保卫自由。"

实现这种文学宣言的最典型的例子，便是萨特本人在1945年至1949年所写的歌颂和追求自由的三部曲小说：《自由之路》。

《自由之路》讲述着巴黎巴斯德中学一位哲学教师马蒂厄·特拉吕的故事。时代背景：20世纪30年代西班牙内战发生前后。萨特打算描述欧洲各国各阶层的人怎么样地被卷入到同一个历史事件即战争中。萨特在概括《自由之路》第一、二卷的基本内容时说："我的目的是写一个关于自由的小说。我打算跟随着几个人物和几个社会集团在1938年和1944年之间所走过的道路；这条道路把他们引导到巴黎的解放，而一点也不是导致他们本身的解放。""我的许多人物，甚至包括那些最懒散的人们，后来都成为英雄主义的见证人；而我所要写的，也恰恰是关于英雄们的故事。但是，与那些深思熟虑的思想家们不同，我并不认为英雄主义是轻而易举的。"[19]

在1945年10月同克里斯蒂安·格里索里（Christian Grisoli）的谈话中，萨特更具体地谈到他在《自由之路》中所写的人物的政治背景，这有助于我们了解萨特在战后一段时期所走的道路的政治色彩。萨特说：

> 我想，使我的人物特别地成为令人不舒服的地方，就是在于他们的清醒。他们的特征在于（对于这一点，他们是知道的），他们选择了他们之成为存在之存在。如果我的人物是伪君子或盲人，他

们就会是更加可接受的。人们曾经受到震动，因为《懂事的年龄》竟然把一个流产的故事当作中心。但这是完全错误的。因为，归根到底，在1938年，有人搞过流产：因此，流产的事是存在的。为什么要装瞎子呢？……是的，马蒂厄是有罪的。但他的真正的错误并不在于人们所看到的那些。他的错误与其是在于他向他的情妇马塞尔建议作流产，倒不如在于他在八年前在毫无爱情的情况下，就介入了同马塞尔的关系，或者说，马蒂厄并没有真正地对马塞尔负责。问题并不在于他没有娶她：结婚在我看来是一个无关紧要的行动；它不过是介入的一种社会形式。问题在于，他知道得很清楚他们之间的关系并非真正的属于他俩的事情。他们每星期相见四次。他们认为他们无话不谈，实际上他们没有停止过相互欺骗，因为他们的关系是假的和欺骗的。

在第二部《延缓》排除疾病的插曲中完成暗喻之后，在分析了夏尔的人物特征之后，萨特接着指出，《懂事的年龄》和《延缓》都还只是虚假的、不完整的、残缺不全的自由的历史表演，是对自由的疑难的描述。只是在《自由之路》第三部《最后的时机》（La derniere chance），萨特在1949年时把第三部的题目改为《心灵之死》（La mort dans l'ame），一个真正的自由的条件才最后被确定下来。萨特还具体地指出他的不同人物的虚假的自由观的不同表现："马蒂厄是黑格尔称之为暴力的自由的象征，他实际上是反自由。他类似《苍蝇》中刚开始的俄瑞斯特斯……与世界没有联系。他并不是自由的，因为他不懂得介入这个世界。他自我排除于他所从事的事业之外。……马蒂厄所要的是无足轻重的自由，是抽象的自由，是无目的的自由。所以马蒂厄并不自由，他什么也不是，因为他始终都在世界之外。……勃吕奈象征着严肃的精神，他信仰先验的价值，这种价值写在天际，是独立于人的主观性的，就像事物那样被放置在那儿。对他来说，有一种世界和历史的绝对意义在指导着他所从事的事业。他介入生活是因为他生活中需要一种坚定性。但他的介入只不过是对这种需要的被动的服从。他不太费力地从忧虑中解脱出来。他并不自由。人要介入生活就会是自由的，但他只有真正为了自由而介入才是自由的。所以，除了勃吕奈所积极从事的生活之外，还有另外一种可积极参加的事业。勃吕奈是一个没有他自己的自由的积极分子。"

萨特通过他所描述的不同人物的自由观，明确地表达了他自己所追求的那个真正的自由观。正是这个真正的自由观指导着他自己如何理解他所鼓吹的"介入"，解释了他在战时所体验到的那个真正的自由的含义，也使他在《现代》杂志发刊词中所宣扬的"介入"的意义更具体化了。萨特的这种"自由观"，要求自觉地为自由的目的而介入生活、干预世界；这种介入不是为了追求个人的荣誉，也不是为了某种抽象的理想，不是纯粹地为了摆脱忧虑，而是、也仅仅是为了自己的自由。一句话，这是为自由的自由。

作为文学家的萨特，就是以这种"介入"生活、为自由而追求自由的文学创作目的，进行写作的。他把深刻的哲理带进了小说和戏剧，又以

独创的哲学和美学观点写出了犀利而深刻的文学评论，创立了风行一时的存在主义文艺评论派别。

第三节　存在主义文学艺术观的历史演变

存在主义的文学艺术观，其完整的理论形态，是在20世纪上半叶的海德格尔、萨特和马塞尔等存在主义哲学家以及英伽登、杜弗连等现象学存在主义美学家的理论著作中，系统地表现出来的。但是，存在主义文学艺术观的许多因素和特点，却早在荷尔德林、齐克果、陀思妥耶夫斯基、尼采及各个现代派文艺思潮的先驱者那里，就已陆陆续续地充分显露出来。正如约翰·麦克夸里所说："早已有许多文学作品，它们独立于来自存在主义的任何直接的或甚至是间接的哲学影响，就表现出它们本身，就其亲缘性而言，乃是道地的存在主义者，而且，有时还对那些存在主义哲学家产生了影响。例如，人们可以思索到荷尔德林的诗歌对海德格尔的影响。"[20]

荷尔德林早年丧父，从小在孤寂而枯燥的教会学校中受教育，从内心深处深切地厌恶禁锢着他的精神自由的教会生活，渴求静谧、自由的自然生活，倾慕大自然的美和纯朴。1788年荷尔德林进入著名的图宾根神学院，结识了著名哲学家黑格尔。黑格尔比他晚两年入学，但却与他同居一间宿舍。在同黑格尔的共同探讨和争论中，荷尔德林增长了哲学反思的才能，对他今后的创作产生了深远的影响。

1789年法国大革命的爆发，激起黑格尔和荷尔德林等人的革命豪情，他们在图宾根市中心广场植起了"自由树"，高唱《马赛曲》，环树彻夜狂欢。荷尔德林最初的一些颂歌就是在这次大革命的激励下写出的，例如其中的《自由颂》（1791-1792）和《人类颂》（1792）等，充分地表露出他对人类、对自由的深沉的爱，对美好未来的坚定信念。

1794年荷尔德林来到耶拿，更多地同浪漫主义作家兼美学家席勒（Friedrich Schiller，1759-1805）相接触，听费希特的哲学课，同时认识了一位对他一生产生深刻影响的女人——一位银行家的妻子苏赛特·贡塔特（Suzette Gontard）。她成了他的情妇。因此，1801年，当荷尔德林历经在法国和瑞士颠沛流离的生活、返回德国而获悉苏赛特·贡塔特的死讯之后，他痛不欲生，使他此后数年心力交瘁，于1806年被送入图宾根精神病院，从次年起，他已经完全陷入精神错乱状态，直至1843年逝世为止。

从荷尔德林结识苏赛特·贡塔特起，他便以惊人的精力和狂热的情绪，投入创作。他写的两首情诗《狄奥蒂玛》（Diotima），就是献给他的情妇的。接着，在1797年和1799年发表的长篇小说《希贝里昂》（Hyperion），乃是诗人的苦心孤诣之作。

早在图宾根神学院时期，荷尔德林就已着手写《希贝里昂》。1793年，荷尔德林曾将《希贝里昂》的片断发表在席勒主编的《新塔利亚》

杂志上。在耶拿时，荷尔德林将发表了的片断改写为五步韵的诗，但没有完成。直到在法兰克福时期，由于受苏赛特·贡塔特的激励，荷尔德林才于1797年完成《希贝里昂》第一部，并于1799年完成其第二部。

《希贝里昂》讲的是希腊年轻人希贝里昂爱上年轻貌美的姑娘狄奥蒂玛的故事。但时值俄国与土耳其交战，希贝里昂投身战争，为争取使希腊摆脱土耳其的统治而战。但军队中的黑暗、腐败，勾心斗角，相互残杀，使他十分沮丧、悲观。

希贝里昂为了制止一次内讧，身负重伤，于是愤而参加俄国海军，想在战争中以求死获得解脱。但他后来又命定在历负重伤后复原，在偏远的山区购买了一片土地，幻想在远离丑恶社会的“桃花源”式的角落里，同狄奥蒂玛过和平幸福的田园生活，与人无争，与世隔绝。但就在这时，狄奥蒂玛去世，并在临死前期望希贝里昂作为“神圣自然的传教士”而留在世间。希贝里昂悲痛欲绝，在极度悲痛下，他离开希腊前往德国。但德国却同样地令他绝望，他只好重返希腊，试图在大自然中寻回失去了的宁静。

荷尔德林的这部小说，采用书信体的形式，有希贝里昂写给朋友阿拉邦达和情人狄奥蒂玛的信，也有少数狄奥蒂玛写给希贝里昂的信。小说的内容和形式深受歌德的《少年维特的烦恼》（Werther）及卢梭的《茱莉或新爱洛伊丝》（Julie ou La Nouvelle Heloise，1761）的影响。实际上，希贝里昂就是希腊的维特——他是一个热爱生活、钟爱自然的青年，有才干、有理想，又有雄伟的抱负，愿为国家和社会作出贡献。但这一切都在鄙陋的现实和腐朽的社会里破灭了。当他试图在爱情中寻找寄托，幻想在无限的爱的情海中欢度精神上的乐趣的时候，心爱的人又死去，世界就是如此无情地将他抛到相互猜忌、尔虞我诈的人间社会中，困受着任人凌辱的孤独凄凉的生活。他没有像维特那样自己结束自己的生命，而是在大自然中去了结自己的一生的“存在”。

海德格尔对于荷尔德林的诗作尤其推崇，因为他的诗作中，倾注了诗人对人生在世的精辟见解，抒发了他亲身经历的“在世”经验，并揭示了“诗作”作为“存在”自我显示之本真结构。

如前所述，早在1935年至1936年所写的《艺术作品的起源》一文中，海德格尔便把艺术作品中所包含的“世界”和“大地”、“无蔽”和“遮蔽”、“真理”与“非真理”的争斗，看作是艺术之生命，并把这种争斗的真理的“勾划”或“谋划”（entwerfen），称为“诗作”（dichten）。因此，在海德格尔看来，艺术作品在本质上就是诗。既然诗是以语言为基础，所以，语言本身就是本质意义上的“诗”；只是，这里所说的“语言”，是指“纯粹的诗的语言”。正是在诗的语言的上述“勾划”着的“说”中，“无蔽”与“遮蔽”都被一起保留着，才产生了“世界”的“历史”。海德格尔在这里深刻地描述了“真理”、“语言”、“存在”与“作品”，如何在“存在者”在“在世”中的“自我显现”和“抽身”的过程中交织在一起。海德格尔指出：“所有艺术，作为存在者的真理亲临地发生，从本质上看，就都是

诗。”（Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung.）[21]

在1946年发表的《诗人为何？》（Wozu Dichter？）[22] 一文中，海德格尔在探讨荷尔德林的哀歌《面包与酒》（Brod und Wein，1801）时，进一步分析了作为艺术的本质的诗及其与时代、与世界历史的关系。与此同时，海德格尔发表了《关于人道主义的信》[23] 。海德格尔从语言的本质谈到诗的本质，又从诗的本质谈到语言的本质；但无论是对于诗的探讨，还是对于语言的探讨，海德格尔始终抓住“人”的“存在”的中心论题。

海德格尔在探讨人的存在的问题时，深入地讨论了“存在”、“思”、“语言”与“人”的问题。海德格尔指出：“‘存在’在思想中形诸言语。语言是‘存在’的家。人居住在语言之家中。思想者和作诗者乃是这个家的看守者。（Die Sprache ist das Haus des Seins.In ihrer Behausung wohnt der Mensch.Die Denkenden und Dichtenden sind die Waechter dieser Behausung.）他们的守卫，就其通过他们的言说将存在之敞开导向语言并在语言中保存（aufbewahren）而言，乃是存在之敞开之实现。”[24] 在这里，海德格尔显然从《存在与时间》中那种追问“此在”的方式，转变为探讨语言与“思”同存在的关系，转变为对“思在”的追问，想从“思”与“作诗”中探索作为“存在”之真理的寓所的“语言”。

海德格尔关于诗、语言、思与存在的关系的上述思想，是同荷尔德林的诗作和他的诗中的语言的高度纯熟的运用有密切关系的。在这以前，即在1944年出版的《荷尔德林诗歌解释》（Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung；Fuenfte durchgesehene Auflage，1981）一书中，海德格尔深受荷尔德林的启发，强调“人出于表达各种经验、决断和情绪的目的，而占有语言”[25] 。因此，语言不只是一种理解和沟通的工具，也不只是一种与其他工具相等同的手段，而是“从根本上提供了置身于存在者的敞开状态中的可能性。因此，只有语言所在之处才是世界”。[26]

所以，海德格尔高度重视荷尔德林诗中的“神”的概念，强调诗人通过其创作的诗的词语去召唤神和称谓神，并称谓世界上的“物”，从而才使我们通过诗作中的“谈话”，而开创了“此在”的历史。

在海德格尔的关于语言、存在及关于文学艺术的问题的探索中，经常看到荷尔德林的诗作及其诗语对海德格尔的影响。在《荷尔德林与诗歌的本质》一文中，海德格尔借用荷尔德林的“谈话”（Gespraech）这一概念，强调“谈话”并非日常闲谈，而是真正的语言本身之“说”——通过“谈话”，人在为“神”和“世界”进行命名的过程中，实现着自己的“此在”。但是，只有诗人才能在飞逝着的时间中，捕捉“留存者”，使它们显现在词语中。荷尔德林的诗中有这么一句话：“而留存下来的，是诗人的馈赠（Stiften）。”诗人的诗词，所以能为世人留存某种捐赠物，作

为“存在者”而留在“世界”上，是因为诗人所使用的，是纯粹的语言；这种纯粹的语言，如同本书第四章第四节所述，在其“说”出时，使某个相应的“存在者”得到了恰如其分的“命名”，得到了“召唤”，因而成其所是，在其所在 ，并从而成为某个“在世”的一个构成部分。

在前述荷尔德林的《面包与酒》的诗中，荷尔德林曾提出“在贫乏的时代中，诗人为何？”（...und wozu Dichter in duerftiger Zeit？）的问题。海德格尔为此而写出了《诗人为何？》一文，深刻地指出了诗人的职责在于以其纯粹的语言，去“命名”世界上的“存在者”，使它们以其“存在”各得其所，各成其所是，从而形成我们寓于其中的“世界”，因而也使这个“世界”能在“贫乏的时代中”留存下来，使我们有一个立身之所。

海德格尔在《诗人为何？》一文中说：荷尔德林所说的“时代”一词“意味着我们现在还隶属于其中的这个人世岁月。依据荷尔德林的历史经验，基督耶稣的显现和殉道，就意味着世界末日的到来。夜晚降临。……世界末日的时代就是贫乏的时代，因为它始终是贫乏的”[27] 。接着，海德格尔指出：“人世年代的转变，并不是在任何时候，只要有一个新的神涌出，或旧有的神重新从其潜伏处冒出，就可以发生的。……‘已经在那里 ’的神，只有‘在恰当的时代里 ’才 ‘转 ’回来（Die Goetter，die sonst da gewesen，kehren nur in richtiger Zeit）。这也就是说，只有当人以正确的方式转向正确的处所的时候。”[28] 海德格尔在这里所说的，正是诗人“说”出本质性词语、而恰当地“召唤神”并为世界万物“命名”的时候。正如海德格尔所说：“诗赠献出‘存在’的词语。……因为‘存在’和物的本质绝不能加以计算，不能从现存的东西中推导出来，所以，它们必须被自由地创造、设定和赠予。这种自由的赠予，就是馈赠。”[29] 诗的神圣功能，诗人的职责，就是捐赠出“存在”的词语，在诗作中为存在和一切物的本质赠名，从而使我们以后在日常用语中谈论的一切，能顺着诗人的命名而在“存在”的“真理”中“敞开”，真正“自然地”显示其本质[30] 。

海德格尔关于诗的本质的许多独创性论述，成为他的文学艺术观的核心部分，也同样构成为他的后期存在主义本体论思想的重要组成部分。但是，正如前面所论述的，他在这方面的反思及论述，很多是受益于荷尔德林的创作思想及其作品的；而荷尔德林的身世和经历及其诗作中的存在主义思想萌芽，乃是海德格尔乘机借题发挥并展示其理论体系的重要出发点，因而也成为后期存在主义文艺观的重要依据。

由于存在主义者把艺术创作本身看作是“在世”的自我显现过程，所以，存在主义者总是很强烈地关怀现实世界的重大事件，关怀着现实生活世界中的人的亲身经历及这种经历中的真正情感和体验。他们要求以时代的重大历史事件作为作品的主要题材，本真地表现现实生活中最迫切的问题，表达出亲临其境的“人”的“在世”过程中的各种实际“命运”的显现过程。通过文学艺术作品的创作及其形成，表现出人的“此在”在其“在世”过程中的亲身领悟、体验和经验，表现出“存在”作为“存在”的本真结构。在这种情况下，文学艺术作品成为活生生的“此在”的“在

世”本身，成为人生真理的自我显示本身。

如前所述，萨特、加缪、西蒙娜·德·波伏娃、马塞尔等存在主义思想家们，早从20世纪三四十年代起，便同时地以哲学理论和文学创作的形式，论述和传播其存在主义思想，取得了重要成果，也产生了深刻而广大的影响。

萨特等人的文学艺术创作观点和方法，其历史根源其实还可以一直上溯到上世纪的俄国作家陀思妥耶夫斯基和捷克作家卡夫卡（参见本书第六章第六节）。

早在陀思妥耶夫斯基的思想和作品里，便因深受俄国当时社会危机的刺激，强烈地表现出存在主义文学的特点。在他的重要作品《白痴》、《群魔》、《被欺凌和被侮辱的》（1861）及《卡拉马佐夫兄弟》（1881）中，已经深刻而生动地描述了在颠倒、荒谬、充满危机的社会中的悲惨、孤独、苦闷、变幻不定、难以捉摸的人生遭遇。陀思妥耶夫斯基的小说《双重人格》（1846），运用幻觉想象手法，表现出孤独、无情的社会中的个人，所可能出现的病态心理和性格分裂。他的小说《女房东》（1847）则通过幻想家奥尔登诺夫识破老头子穆林同卡捷琳娜之间不正当关系的过程，把人生表现为充满神秘的情欲、并本能地倾向于罪恶和痛苦的现象。他的长篇小说《被欺凌和被侮辱的》成功地描写了无从掌握自己的命运的“小人物”，在悲惨遭遇中所表现的颤恐和战慑心态；同时，也深刻地描写了充满危机的社会中的个人、家庭及社会道德的堕落。陀思妥耶夫斯基的另一部小说《死屋手记》（1861）描述作者本人亲自经历的苦刑、流放、苦役和悲惨的生活，真实地展示各类苦役犯的可怕处境和绝望得精神分裂的心理状态。在他的中篇小说《地下室手记》（Notes d'un souterrain，1864）中，陀思妥耶夫斯基描述退休小官吏的受尽欺凌、任人摆布的孤独生活，表现出主人翁对周围的冷酷世界的仇恨，感受到无情的“他人”犹如一堵冷酷无比的墙——在众人仇视的目光的凝视下，主人翁又表现无可奈何、想报复却又无能为力，于是只好把屈辱和痛苦深深地埋在心中，整天蜷伏在狭窄的自我圈子里；埋怨人人都有罪，只好诉诸连自己也无法猜透其本质的某种“自我净化”。在《罪与罚》（1864）那部长篇小说中，陀思妥耶夫斯基生动地塑造了一个名叫拉斯科尔尼科夫的贫困而机智的青年知识分子形象。拉斯科尔尼科夫因家境贫寒而被迫中途辍学，但他妹妹为了支持哥哥继续读书，决定忍辱嫁给她所厌恶的冷酷卑鄙的官僚富豪卢仁。拉斯科尔尼科夫不愿妹妹为他作出牺牲，遂立意杀人，并特此制造了一套犯罪的“理论”：“凡人”不能逾越道德规范，只能任人所为；只有“非凡的超人”可以不受任何规范的约束，可以为所欲为，乃至杀人放火也是被他们视为“对不合理社会的抗议”。拉斯科尔尼科夫为了证实自己属于“非凡的超人”，竟无所顾忌地谋杀了一个放高利贷的老太婆，但作案时不得已把老太婆那无辜的妹妹也杀了——为此，拉斯科尔尼科夫的内心深处经受了一场剧烈的心理矛盾斗争，受尽良心责备的痛苦折磨，其精神上的痛苦，令其自身无时无刻地和无所不在地承受难以逃避的自责困境，最后，在一位善良的妓女、受尽无边苦难的索尼娅·马尔梅拉多娃的感化

下，向公权力当局自首投案。在这部小说里，陀思妥耶夫斯基比尼采更早提出了反传统道德的“超人哲学”，因为尼采是在1872年才发表他的第一部重要作品《悲剧的诞生》（Dia Geburt der Tragoedie aus dem Geist der Musik，1872）；而尼采的《查拉图斯特拉如是说》则是比陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》较晚20年才发表的。陀思妥耶夫斯基在其小说中所塑造的人物形象及其心理矛盾，几乎可以成为齐克果的“恐惧”概念的生动的文学翻版。在《罪与罚》中的拉斯科尔尼科夫，是存在主义所赞颂的“强有力的个性”的写照，拉斯科尔尼科夫所经历的心理矛盾，已经淋漓尽致地表现了存在主义关于“烦”、“恐惧”、“焦虑”、“呕心”及“良知之为烦的呼声”的具体内容。

与陀思妥耶夫斯基同时代的法国诗人和小说家泰奥菲勒·戈蒂耶（Theophile Gautier，1811-1872），虽然算不得第一流作家，但他的“为艺术而艺术”的主张，以及他的奇特的诗歌和小说，在19世纪下半叶奏出了唯美主义（Aestheticism）的先声，喊出了历经人间苦难、亲身体验人生在世的辛酸孤独的绝望者的焦虑烦恼，表现了悲观厌世者试图在超现实的“纯艺术美”中寻求自我陶醉之乐的愿望。

戈蒂耶在他所写的《阿贝杜斯》序言中声称：

> 本书作者是个怕冷而多病的年轻人。在家里，他与二三知己以及差不多数量的猫在一起消时度日。斗室一方，比外界稍暖，这就是他的宇宙。炉台是他的天空，壁板是他的地平线。
>
> 他所看到的人，就是透过窗户所能见到的那一点儿。他也无意看得更多。他没有任何政治色彩，既不红，也不白，亦非三色；他什么派都不是，只是在枪弹打碎了玻璃窗时他才意识到发生了革命。和站着相比，他喜欢坐着；和坐着相比，他喜欢躺着。在死亡把我们放倒之前，他始终如此行事。他写诗，是为了找借口以游手好闲；他游手好闲，是因为他有写诗作为借口。……
>
> 赋诗为何？——功利主义者、空想主义者、经济学家及其他人士会向他提出这一问题。他的回答是：如果韵脚还不坏的话，就一句一地押下去，如此而已。
>
> 目的何在？旨在求美。这还不够吗？就像是鲜花，就像是香气，就像是鸟雀，就像是人类无法将其转化和腐蚀为有用之物的一切东西。
>
> 一般来说，一件东西一旦变得有用，就不再是美的了；一旦进入实际生活，诗歌就变成了散文，自由就变成了奴役。所有的艺术都是如此。艺术，是自由，是奢侈，是繁荣，是灵魂在欢乐中的充分发展。绘画、雕塑、音乐，都绝不为任何目的服务。精雕细镂，奇形怪状的各种首饰，都纯粹是无用的废物，可谁又肯将其舍弃呢？幸福并不在于拥有一切必不可少的东西；没有痛苦就没有享

乐；人们需要得最少的物品才富于魅力。现在有、将来也永远会有这样一些艺术的灵魂，对于他们来说，安格尔和德拉克洛瓦的油画、布朗热和德冈的水彩，比铁路和汽船更为有用。……

首先，这里没有巍峨的高山，没有一望无垠的远景，没有激流，也没有瀑布，只有内心柔和而平静的悸动，只有弗拉芒式的小景，笔触平稳，色调有点压抑。和遥远的钴矿相连的平原，小路蜿蜒的平平常常的丘陵，炊烟袅袅的茅屋，在睡莲下潺潺而流的小溪，红果点缀的树丛，玫瑰树下摇曳的雏菊。一片浮云在麦田上投下阴影，一只鹳鸟在哥特式的塔楼上栖息。这就是一切。尔后，为使画面生动，一只青蛙在灯芯草间跳动，一位少女在阳光下嬉戏，蜥蜴在午间取暖，云雀在垅间飞起，乌鸦在篱笆下啁啾，蜜蜂在嗡嗡地采蜜。过去六个月的美丽的乡间之忆。凡此种种，就像是青春时代的晨曦，像是一种欲望，一行泪水，几句情话，像是一位淑女清晰地被勾画出的轮廓，像是一首胖嘟嘟圆乎乎的孩提诗，但还缺少肌肉。继续往下读，画面变得更加稳定，棱角分明，骨骼突出，最后到达一个半魔怪，半时髦的传说，名为阿贝杜斯。这部诗集就用其题名，因为这是这本集子里最重要、也是最新的一首诗。……[31]

戈蒂耶在这篇《阿贝杜斯》序言中所表露的，有几点是同存在主义文学艺术观不谋而合的：

第一，孤独、悲观、厌世的写作心态——“在家里，他与二三知己以及差不多数量的猫一起消时度日”、“斗室一方……这就是他的宇宙”。

第二，在无可奈何的绝望中，把艺术看作我行我素的自由场所，以泄心中烦闷——“艺术，是自由，是奢侈，是繁荣，是灵魂在欢乐中的充分发展”。

第三，以“无为”求得生存，在“游手好闲”中超凡脱俗——追求“棱角分明，骨骼突出，最后达到一个半魔怪、半时髦的”境界。

海德格尔一再强调，艺术之生命在于“召唤”出一个“世界”来。然而，在一个危机的时代，一个无可奈何地被“抛”到乱世中的孤独之人，他所能“谋划”的世界，如果不是“半魔怪、半时髦”，又能是什么呢？

戈蒂耶在《莫班小姐》的序言中，淋漓尽致地表达了尼采式的愤世嫉俗的情感，无情地鞭笞着社会上流传着的虚伪道德，抨击各种功利主义的艺术理论，从存在主义的立场和观点，揭露功利主义文艺的庸俗性，声称唯有在纯粹的、超脱了现实的“美”的理念中自我陶醉，才真正地达到了“存在”的清静境界，享受到“存在”的真正意义。戈蒂耶说：

在我们这个世界上和我们的生活中，难道真有什么绝对有用的东西吗？首先，我们来到这人世间并且生活着，其本身并没有多大用处。……

其次，假设我们的存在与世俱来就是有用的，那么，又是什么东西对维持这种存在是真正有用的呢？一碗汤、一块肉，每日两餐，这就是严格意义上的“填饱肚子”所需要的一切。一个人死后有二呎宽、六呎长的一口棺材，就足够了，而活着的时候也不需要更多的地方。有一个长、宽、高约七八尺的立体空间就可以了，上面开个小洞便于呼吸。人要安身或避雨。防止雨水浇身，只要蜂箱里的一个蜂房就可以了，而不需要更多的地方了。身上严严实实裹着一床被子比穿一件剪裁舍身、时髦的斯达伯燕尾服更能御寒。

有了这些东西，严格地说人就能够生存下去。据说人只要每天有二十五个生丁就能活下来。但是不死并不就是活着；住在一个按功用原则规划建设起来的城市里，不见得比住在拉雪兹神甫公墓里更舒适。

没有什么美的东西在生活中是必不可少的。——人们可以铲除鲜花，世界并不因此在物质方面会感到痛苦。然而谁又希望世上没有鲜花呢？我情愿不要土豆而要玫瑰花。我相信世上只有功利主义者，才会把花坛上的郁金香全部拔掉而改种大白菜。

女人的美貌又有什么用？一个女人，只要从医学角度来看她的身体是健康的，能养儿育女，那么对于经济学家来说她就很好了。

进而言之，音乐又有什么用？绘画又有什么用？谁会发疯地喜欢莫扎特甚于卡罗尔先生、喜欢米开朗基罗甚于白芥粉末的发明家？

真正称得上美的东西只是毫无用处的东西。一切有用的东西都是丑的，因为它体现了某种需要。而人的需要就像其可怜虚弱的天性一样是极其肮脏、令人作呕的。——一所房子里最有用的地方就是厕所。[32]

戈蒂耶在上面各段所表白的，无须作任何注解，就可以看出其中隐含的存在主义文学原则。

在陀思妥耶夫斯基、尼采、戈蒂耶和海德格尔之间，除非那些具体的措辞和论证的方式，就其本质而言，在对待文学艺术和人生的基本态度上，在评估文学艺术的作用及艺术家的职责，在所有这些重要问题上，并没有多大的区别。用海德格尔的诠释学原理去分析，这些不同的作家“说”出的话，都道出了“存在”在其“在世”中的亲临体验，是艺术的真理的自我显现，又是这个我们寓于其中的“世界”的真正“敞开”。

存在主义文艺观也同样地早在十九世纪的美国文学中有所表现。美国诗人、小说家兼评论家艾德加·爱伦坡（Edgar Allen Poe，1809-1849）在其作品和评论文章中，已经很自然地流露出海德格尔及萨特等人文学艺术观的胚芽。由于爱伦坡幼年丧失父母，自小过着寄人篱下的生活（他被一位有钱的亲戚收养，后被送往英国读书），成年结

婚后，妻子又因病去世，使他性情孤僻，终致精神失常，四十岁时凄惨地结束了自己的一生。他的诗作《乌鸦》，表现了诗人丧妻后的绝望心情，诗中通过“再不来了”一词的反复出现，引发读者对世事万物的一种绝望情绪，形象地表现了海德格尔所说的“向死亡存在与此在的日常生活”[33] 的那种人生在世的“无可奈何状态”。

下面就是爱伦坡的诗《乌鸦》：

昔日午夜时，困倦读逸诗，

卷卷佳作费思考；

垂首昏欲眠，忽闻叩门帘，

哒哒响耳边，有人悄声把门敲。

我说：“敲门是客到，

仅此别无其他了。”

记忆犹清新：腊月大地净，

余火残影地上跃；

诗中无药灵，难解相思情，

焦急盼天明。一片相思为勒瑙，

天使赐名女窈窕——

人间不再有他了。

凄凄紫罗帷，嗦嗦响为谁？

无限恐惧脑际绕。

为平我心情，起立自叮咛：

“此乃客光临。贵客光临把门敲，

哒哒敲门夜客到，

唯此别无其他了。”

稍稍惊魂宁，心中主意定。

“先生、女士请宽饶！

适才昏欲睡，不闻门轻敲，

君来把门推，轻轻叩门难听到。”

我今开门把客邀——

夜色茫茫空寂寥。

黑夜独凝视，久立暗惊思，

疑是噩梦将我扰，

静静子夜里，万籁声俱寂，

唯有耳语细：我问悄悄：“是勒瑙？”

同声振荡“是勒瑙！”

只此别无其他了。

转身回房走，思绪万千头，

又闻哒哒响声高。

我说：“那一定，有人敲窗棂，

我欲看究竟，待我向前探秘奥。

我心稍定探秘奥——

唯有风声破寂寥！”

伸手开窗门，忽闻扑扑声，

飞入高贵一圣鸟；

乌鸦飞不停，无意表尊敬，

端坐门框顶；神态胜似王公傲，

智慧女神足下蹈，

高栖独坐还寂寥。

乌鸦高处栖，阴沉且严厉，

令我愁颜绽微笑。

羽冠虽整过，我说：“鸟非懦，

曾渡冥河波；威风赫赫又古老，

你在冥河称何号？”

乌鸦答“再不来了！”

鸟儿通人意，令我惊又奇，

纵然所答非我要。

漆黑门上鸦，人人见了怕，

一旦遇上他，有谁曾把好运交？

足踏神像一黑鸟，

大名叫“再不来了”。

高处栖孤鸦，反复一句话，

似把满腹心事告。

别无它话讲，也不拍翅膀；

我自暗嘟囔：“鸟儿飞来又飞跑，

带走希望何处找？”

鸟儿说：“再不来了！”

鸟语破寂静，骤然令我惊。

我说：此话人所教；

此人一何惨，连连遭祸难，

绝望向天喊，鸟儿从中就学到——

挽歌曲曲对谁嚎：

“再不啊，再不来了！”

鸟儿引我笑，暂解我苦恼，

转过软椅向着鸟。

我坐丝绒垫，浮想若联翩，

暗思鸟儿言：丑陋、干瘪、不兆祥，

冷酷、恐怖、又古老，

为何说“再不来了”？

独坐对乌鸦，无言暗细察，

鸟目炯炯我心烧；

灯光映丝垫，头倚薄绒间。

舒适又软绵，我仍独坐苦推敲，

她当偎依垫上靠。

但是啊，再不来了！忽闻香气浓，又听步咚咚，

香烟缭绕天神到。

我呼：“薄命人，天神将药赠，

暂消心头闷，仙药助你忘勒瑙，

为忘勒瑙多吞药！”

乌鸦说：“再不来了！”

“乌鸦虽凶煞，总是预言家，

风雨相随鬼相交；

孤单而无畏，留连不思归，

栖我寒宅内。求把真情向我告，

吉里是否有仙药？”

乌鸦说：“再不来了！”

“乌鸦虽凶煞，总是预言家。

求天求神求黑鸟，

示我孤苦人，遥遥天国门，

何处寻芳魂？欲将娇女怀中抱，

圣洁倩女好勒瑙。”

乌鸦说：“再不来了！”

惊起我一吼：“闭口，请速走！

归你风雨冥河巢。

乌羽无须留，难遮谎言丑，

还我独清幽；速离门顶女神像，

快飞再莫把我扰！”

乌鸦说：“再不来了！”

鸟儿翅不展，静坐仍依然，

足踏女神自逍遥。

双目犹溶溶，似鬼在做梦，

灯照阴影浓；昏昏地上阴影摇，

阴影之中我魂飘，

魂飞飘，再不来了。爱伦坡的诗，重复了海德格尔在荷尔德林的诗句中所称赞的那些重要因素。由于爱伦坡经历了像荷尔德林那样的遭遇，在他们的诗中，就表现了类似的心声。他们都渴望用最“严肃”、“简单”、“明白”和“洗练”的语言，表达出他们所追求的那种“存在”中的“真理”。在这种情况下，在爱伦坡的《诗的原理》一文中，几乎用很接近海德格尔的语言，表达了诗与人的“存在”的真理的内在关系，是不足为奇的：

我以出于内心的那样深切的敬意，来对待真 ，但是我却要多少限制一下，真 在给予印象时所采用的种种方式。我宁愿在应用它们时加以限制，我不愿滥用它们因而削弱它们。真理的要求是严肃的；她对长青花毫无同情。诗中必不可少的一切 ，就正是与她 毫无关系的一切 。给她戴上宝石和花朵，那只是把她弄成一个虚夸的怪物。在坚持一个真理的时候，我们所需要的是语言的严格，而不是语言的繁缛。我们必须是简单、明白、洗练。我们必须是冷静、镇定、不动感情。我们必须处于这么一种心理状态中，几乎是和诗的境界相反。的确，谁要是看不到真理和诗在给予印象时所表现的根本性的和判若鸿沟的差别，谁就必然是盲目的。谁要是不顾这些差别，定要企图调和油一般的诗和水一般的真理，谁就是必然患着

理论狂热病而不可救药了。[34]

在爱伦坡看来，对于诗中的“美”的追求和实现“存在”中的“真”一样，是人的真正的“存在”的标志。但是，“由于某种容易触发的、难以忍受的忧愁，我们还不能在这个世界上，全部地、一劳永逸地把握着神圣的和令人发狂的种种喜悦”。[35]

在上述荷尔德林、陀思妥耶夫斯基、戈蒂耶和爱伦坡等人的创作中，所体现的那些颓废主义特征，虽然不能完全等同于存在主义的文学艺术观，但他们的崇尚非理性、重幻觉、求怪异和偏重技巧以及自我本位，都符合了存在主义的“在世”原则。所以，从那以后，他们往往倾向于从怪异离奇的题材和人类病态的情感中，从自我封闭的精神分裂症患者的幻想中，以及一切与死亡、恐怖有关的主题中，寻找创作灵感，从中追求“荒诞美”和“悲哀美”。英国作家瓦尔特·霍拉希奥·佩特（Walter Horatio Pater，1839-1894）说：

> 我们的生命就像是火焰那样；它只是多种力的组合，这种力在中途或迟或早地离去，……既然感到了我们经验中的这种异彩及其短暂性，那么，我们要尽一切努力拼命去看见它们和接触它们。……人生的意义就在于充实刹那间的美感享受。[36]

艺术之所以能使人把握，并充实“刹那间的美感享受”，据佩特的同行、另一位英国作家奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde，1854-1900）所说，是因为“艺术除了表现它自己之外，不表现任何东西。”[37] 接着，威尔德道出了类似海德格尔的结论：“艺术和思想一样，有独立的生命，而且纯粹按自己的路线发展。”[38]

海德格尔在赞颂荷尔德林的同时，也赞扬了19世纪末、20世纪初的著名奥地利诗人里尔克（参见本书第三章第二节）。海德格尔在《诗人为何？》一文中，肯定地颂扬我们这个“贫困的时代的诗人”[39] 。海德格尔大段地引述了里尔克的《杜伊诺哀歌》（Duineser Elegien，1923）的第十九首的第一部分及其他诗歌。在海德格尔看来，“里尔克称之为‘自然’的东西，并不是与历史对立的沉积物。……自然是历史与艺术的基础，并且是严格意义上的自然”。[40] 就是在这里，海德格尔探究了“自然”的希腊文原本意义，并且，如同本章第一节中所述，海德格尔强调诗歌的艺术本质正在于赋予事物（或“存在物”）以其本真面目，使其是其所是，重返“自然”；而所谓“自然”，不是生物学意义上的生长，而是“油然而生者”（Aufgehende），就是“生命的本质”。[41] 海德格尔指出，在里尔克的诗歌中，“自然”也是指“生命”。接着，海德格尔引用尼采的一句话：“‘存在’——我们除了‘生命’以外别无其他关于它的观念，因此，某种死的东西，究竟如何可能‘存在’？”[42] 在海德格尔看来，真正的诗，应该能够展示出作为“生命”的“死”，及作为“存在”的“死”的本质。里尔克的诗达到了这个境界。

里尔克之所以能在自己的诗中，让世界上的“存在者”，在其“自

然”的位置上，“油然而生”，达到在真理中的“存在”，是因为他懂得“诗人为何？”之理。里尔克说过：“我们应该以一生之久，尽可能那样久去等待，采集真意与精华，最后或许能够写出十行好诗。因为诗并不像一般人所说的是情感（说到情感，人们早就很够了）——诗是经验。为了一首诗，我们必须观看许多城市，观看人和物，我们必须认识动物，我们必须去感觉鸟怎样飞翔，知道小小的花朵在早晨开放时的姿态。我们必须能够回想：异乡的路途，不期的相遇，逐渐临近的别离；——回想那还不清楚的童年的岁月；想到父母，如果他们给我们一种快乐，而我们并不理解他们，致使他们不得不产生苦恼；想到儿童的疾病，病状离奇地发作，这么多深沉的变化；想到寂静，沉闷的小屋内的白昼和海滨的早晨，想到海的一般，想到许多的海，想到旅途之夜，在这些夜里万籁齐鸣，群星飞舞；——可是这还不够，如果这一切都能想得到。我们必须回忆许多爱情的夜，一夜与一夜不同，要记住分娩者痛苦的呼喊和轻轻睡眠着、翕止了的白衣产妇。但是我们还要陪伴临死的人，坐在死者的身边，在窗子开着的小屋里有那么一些突如其来的声息。我们有回忆，也还不够。如果回忆很多，我们必须能够忘记，我们要有大的忍耐力等着它们再来。因为只是回忆还不算数。等到它们成为我们身内的血、我们的目光和姿态，无名地和我们自己再也不能区分，那才能得以实现，在一个很稀有的时刻有一行诗的第一个字在它们的中心形成，脱颖而出。”[43]

里尔克在上述随笔中，生动地说明了诗作为生命的存在的真实表现，如何构成为诗人的“身内的血、我们的目光和姿态，无名地和我们自己再也不能区分”！本书第三章第二节中所引用的《笼中豹》和海德格尔所引用的《杜伊诺哀歌》，都是里尔克的“在世”经验的集中表现；作者在其中探讨的世态无常、生与死的问题，是“世界”上的“存在”的最切身关心的基本问题，而其本真结构，只有像作者本人那样仔细地观察、体验和思索，才能被暴露无遗。所以，里尔克坦露的上述创作体验，可以说，揭示着海德格尔关于诗人为“世界”命名的那种思想的奥秘所在。

从19世纪下半叶到20世纪上半叶，正如本书第三章所已经概略地指出的，社会历史和文化条件已经成熟地为存在主义的产生和发展提供了基础。存在主义文学艺术观的许多因素，早已在这一历史时期内，在与存在主义密切相关的许多周边性的学科和文化领域内，在精神分析学、表现主义、印象主义、超现实主义、现代派等文学艺术思潮和流派中，陆续地发展和漫延着。美国哲学家威廉·巴雷特在其论文《作为人的现代危机的征候的存在主义》（Existentialism as a Symptom of Man's Contemporary Crisis）[44] 中指出：“现代人的形象，表现在艾略特（Thomas Stearns Eliot，1888-1965）的这句话中：‘人是被寒风卷曲着的一堆纸。’”[45] 由于深受法国象征派和英国玄学派诗歌的影响，艾略特善于运用古典神话中的典故、联想和暗喻的手法，表现第一次世界大战后西方各国普遍存在的空虚悲观的精神生活和幻灭情绪。到了20世纪30和40年代，艾略特更由于悲观厌世思想的滋长，在其作品中表现出更浓烈的追求宗教解脱的倾向。艾略特正是在1921年在瑞士接受精神病治疗后不久，在洛桑的疗养院里，写出了他的著名长诗《荒原》。这首诗

的结构既像史诗又类似于戏剧，诗人在其中同时地以三种声音说话——自语、对听众告白和通过人物发言。诗的意义复杂隐晦，甚至作者本人也说："我当时并不在意是否懂得自己所说的。"虽然有些批评家立即把《荒原》解释成为一代人精神异化的表现，认为它是西方文明的衰朽，表现出渴望秩序、寻求新生的现代神话，艾略特自己却说："对于我来说，那只不过是个人对生活的毫无意义的抱怨罢了；只是一通有节奏的牢骚话而已。"1925年以后，艾略特的文学批评愈加强调社会、文化和道德的堕落，表现出强烈的宗教超世思想。他写的《圣林》、《修辞与诗剧》及《向德莱顿致敬》等，强烈地抨击传统对创作的约束，反对创作中的"感受的分化"而力求"把思想再造成感情"，"直接地感知思想"，大有海德格尔的那种视艺术创作为"在的显现"的风度。他的这些观点，直接地影响着"新批评派"的发展。

海德格尔的存在主义文学艺术观，在第二次世界大战后的影响，还表现在文学史研究领域。

首先发人深省的问题是"历史"同"文学"的关系。更确切地说，也就是历史的演进同文学作品本身的"自律性"的相互关系。这涉及文学史研究的基本方法论问题，涉及如何看待"历史"和"文学"，如何通过"解释"作为文学史研究家的一种"干预"性中介手段，将"历史"与"文学"这两个不同的"存在"相互关联起来。在这个领域中，首先敢于正视问题、并勇于提出自己的创见的，是法国当代符号论和象征主义文艺评论大师罗兰·巴特（Roland Barthes，1915-1980）。

巴特在1963年发表《论拉辛》（Sur Racine）一书时，尖锐地提出了历史与文学的关系的问题。巴特认为，文学史研究不应该将历史研究的方法与心理学研究的方法相混淆。在这一点上，巴特实际上接受了海德格尔对当代历史研究的缺欠的批评。海德格尔在《世界观的时间》（Die Zeit des Weltbildes）[46]一文中很尖锐地指出了近代历史科学的片面性及其软弱无力："历史解释所能达到的，仅仅是历史研究所扩及的范围。而历史中独特的、稀有的、单一的，简言之，伟大的事物，却从来都不是自明的，因此，它们就会留存成为不可解释的。（Nur soweit die historische Erklaerung reicht，erstreckt sich der Bezirk der historischen Forschung.Das Einzigartige，das Seltene，das Einfache，kurz das Grosse in der Geschichte ist niemals selbstverstaendlich und bleibt daher unerklaerbar.）历史研究并不否定历史中的伟大事物，但只是把它作为例证加以解释。这种解释往往把伟大事物同惯例性事物和平常事物加以比较。（In dieser Erklaerung ist das Grosse am Gewoehnlichen und Durschnittlichen gemessen.）因此，只要把解释归结为'回归到可理解的'，只要把历史归结为'研究'或'解释'，也就不可能再有其他的历史解释了。……"[47]

海德格尔对历史的研究的上述批评，当然适用于对当代文学史研究的批评。罗兰·巴特正是看到了文学史研究中的那种弊病，才走向另一个极端：主张将文学作品中的"人物"同创造这个"人物"的作者本人相区

别。巴特在谈到他的《论拉辛》时说："在这里所表达的分析，一点也与拉辛无关，而只是与拉辛所创作的人物有关。这种分析，避免从作品推演到作者，也避免从作者推演作品。这是一种心甘情愿的封闭的分析。我把自己置身于拉辛的悲剧式的世界里，而且我打算在那里描述其中的居民（对于这种居民，人们也许会轻而易举地用"拉辛式的人"这样的概念加以概括），但又同时地一点儿也不去指涉这个世界。……我所打算重建的，是某种拉辛式的人类学，既是结构的，又是分析的。……"[48]

在巴特看来，从历史的观点来看，文学作品不过是文字写成的材料。文学史研究者的任务是要重建 那些历史活动的踪迹。但这样一来，"文学史"只作为"历史"而存在——"文学"和"历史"成了无法调解的矛盾而分崩离析了。

为了解决这个矛盾，巴特发展出一套旨在分析文学史上的作品的艺术形式的所谓"文学科学的结构理论"，从纯形式和反历史的角度，去分析具有自律性文学作品的结构。与此相反，伽达默尔继承海德格尔的存在主义诠释学，坚持认为艺术基本上是历史性的（参见本书第七章第二节）。

巴特和伽达默尔围绕着"文本"意义与"历史"的关系的争论，是发人深省的。这一争论的积极后果之一，是推动了接受美学理论的发展。接受美学的理论代表有汉斯·罗伯特·尧斯（Hans Robert Jauss）等人，一方面从海德格尔和伽达默尔那里接受了"传统"和"历史"的概念，另一方面，又从萨特的文学理论中发扬了关于"作者"与"读者"的"交流"的重要观点（参看本书本章第二节），使文学艺术创作和评论活动，被看作是既超出作者本人的主观精神世界，又超出文本的历史境域的无限循环的"游戏"，而投入或"参与"到这场席卷"传统"和"现代性"两方面的游戏之中的，是一切有关联的因素：不仅是有思想、有语言的人，而且也包括那些构成"历史"和"生活世界"的因素。这样一来，还是深受海德格尔的影响的伽达默尔说得好：我们不能把艺术作品仅仅看作为"客体"或"审美对象"而试图从中产生"美感"；应该把艺术作品看作是一个"世界"，一个与我们的实际生存息息相关的世界，而历史、文化、传统和知识，都沉积其中，经由艺术作品透过我们的理解与诠释，使我们与艺术作品发生互动，我们也就因而能够看到世界。经由我们的自我理解而参与 了艺术作品，艺术作品也就成为一个包含无限和有限的游戏场所，把我们和一切相关的因素都卷入其中，使我们不仅可以在艺术中看到我们自己的正影、倒影和背影，也看到了过去和现在的各种因素，而且，这样一来，艺术作品就能向我们显现其自身与蕴含于其中的真理，使我们获得一种不同于和超越于自然知识和经验知识的、关于"存在"自身的知识。

伽达默尔依据海德格尔的存在主义哲学所发展出来的艺术游戏理论，同从分析哲学出发而来的维特根斯坦的后期语言游戏理论，有某些异同点。在这里对这个问题作一番简单的比较研究，有助于我们了解海德格尔的存在哲学及其语言观同当代哲学和当代美学的复杂关系。

维特根斯坦既然是从分析哲学出发，在他的后期大量地以“语言游戏”理论探索了语言与“存在”的关系及艺术的问题，那么，他可以说，是几乎与海德格尔同一个时期内，从不同的角度，在探索同一个领域的问题时，获得了交叉性的、有极大关联的结论。

维特根斯坦死后在1953年发表的《哲学研究》（Philosophische Untersuchungen，1953），提出了从“日常语言的使用”去探讨“形而上学”的问题。他认为，不是“日常语言的复杂性”，而是“日常语言的使用”的问题，才导致哲学形而上学。他说：“当哲学家使用某个语词——诸如‘知识’、‘存在’、‘对象’、‘我’、‘命题’、‘名字’——并试图去把握事物的本质 的时候，人们始终都必须自问：在目前实际地如此使用的这个语词，是不是那在其原初的语言之家中的语词？我们 要引导语词从其形而上学的使用归返到它的日常应用中去。”（Wir Fuehren die woerter von ihrer metaphysischen，wieder auf ihre alltaegliche Verwendung zurueck.）[49] 这就是说，在日常生活中的语言游戏，才真正地体现语言的本质，才真正地构成为哲学研究和美学研究的基本任务。

既然要在日常的语言游戏中研究语言，那么，什是“语言游戏”？维特根斯坦认为，语言是一种活动，是生活形式的一部分；只需看儿童如何在日常生活中，通过反复的类似游戏的活动而把握语词，便可以明白：语言的含义必须在实际的使用条件中去把握；语言的含义也同时地随着实际使用的整个条件的关系网的变迁而有所不同。他曾说，奥古斯丁曾把语言看作是为沟通服务的实际信号系统。因此，奥古斯丁以建筑工地上的两个建筑工人之间的活动为例，说明语词及其特定含义如何随使用环境的需要而变化。语言的本质就是在这种最原始的语言活动中规定下来的。因此，维特根斯坦把建筑工地上那种“命名石块和跟随某人重复语词的过程”称为“语言游戏”。他说：“因此，我也就把构成语言及其所卷入的活动的那个总体，称之为‘语言游戏’。”（Ich werde auch das Ganze：der Sprache und der Taetigkeiten，mit denen sie verwoben ist，das“Sprachspiel”nennen.）[50]

在这里所说的语言游戏的“总体”，正是表现了维特根斯坦不同于传统哲学和美学的独特观点。他实际上并不想要给“游戏”一个关于其固定特质的定义，因为语言游戏的特点和规则，本来就是随着使用语言的不同历史条件而有所不同。因此，在维特根斯坦看来，游戏的具体特征为何，只能规定不同的游戏活动；要回答什么是游戏，只能把在不同场合发生的游戏加以比较性的描述，从中发现它们之间的交叉性的和类似性的复杂网络。维特根斯坦正确地指出：“语言是许多道路交叉构成的一个迷宫（Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen），你从一个方面去靠近它，你就知道你的通道周围；可是你从另一个方面去靠近同一个地方，你就再也不知道你的通道的情况。”[51] 在一般的情况下，我们只能说：“共同的人类行为，就是诠释我们不知道的外国语言所依据的参照体系。”（Die gemeinsame menschliche Handdlungsweise ist das Bezugssystem，mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.）[52]

作为游戏的艺术也是如此。艺术的性质像游戏一样，不管我们怎样去看，如果我们硬要去探索“什么是艺术”，我们就会发现：艺术其实并没有什么固定的共同特质；艺术所表达的，只是它们之间的那些类似性。因此，探索鉴赏活动，也必须首先描述发生鉴赏活动的整个背景。他指出：“只有在我们在把文化看作是一个时代的文化，我们所说的审美判断的那些语词，才能起到一种复杂的、然而是确定的作用。为了描述这些审美判断语词的用法，或者，为了描述你们所理解的‘品位’，你们实际上是已经描述一种文化。我们现在所说的‘品位’，可能在中世纪时代并不存在。因此，在历史的不同时代，人们使用完全不同的游戏。”[53] 维特根斯坦指出：“衬托出一种语言游戏的，是一个文化的整体。因此，为了描述音乐品位，你必须描述是儿童们，还是妇女们，或者，只有男人们在那里演奏音乐？如此等等。在维也纳的贵族圈子里，人们往往有这样或那样的品位，然后，这种品位才在有妇女参与合唱的那些资产阶级当中传播开来。这就是音乐中的传统的一个例子。”[54]

由此可见，在对待艺术的问题上，在讨论艺术与“传统”、“历史”及“存在”的关系时，海德格尔的某些思想观点，同来自分析哲学的维特根斯坦的看法，具有某种程度的交叉和类似的情况，这是值得人们深加思索的。

海德格尔的文学艺术思想在20世纪60年代之后，还通过德里达等人的后结构主义和后现代主义（参看本书第七章第一、二节）的文艺理论和诠释学理论，以及通过英伽登的现象学美学（参看本书第六章第十节）和杜弗连的存在主义现象学美学理论（参看本书第六章第十一节）而产生更广泛的影响。

在第二次世界大战之后，萨特等人的法国式的存在主义文学艺术理论，也同海德格尔的文学艺术思想一起，在西方各国的文学艺术界，在小说、诗、戏剧、电影和评论界，刮起阵阵旋风。在萨特的周围，不但有诸如西蒙娜·德·波伏娃、加缪等那样的人物，还有在他们的圈子之外的属于“存在主义旁侧的”（或“周边存在主义的”〔Para - Existentialist〕）文学家、戏剧作家、诗人及文学评论家群。这群文人在其创作活动中，深受存在主义的影响。

这些属于“存在主义旁侧”的文学艺术家们，包括深受萨特和西蒙·德·波伏娃影响的让·热内（Jean Genet，1910-1986）、雷蒙·盖兰（Raymond Guerin，1905-1954）、让·科（Jean Cau，1925-）、科列特·奥德里（Colette Audry，1906-1990）、鲍里斯·维昂（Boris Vian，1920-1959）、雷蒙·格诺（Raymond Queneau，1903-1976）等法国作家和文学家，也包括受加缪影响的荒诞派剧作家尤金·尤内斯库（Eugene Ionesco，1912-1994）、塞缪尔·贝克特（Samuel Beckett，1906-1989）、阿瑟·阿达莫夫（Arthur Adamov，1908-1970）、让·沃济耶（Jean Vauthier，1910-1992）、罗曼·韦因伽登（Romain Weingarten，1926-2006），以及荒诞派戏剧的著名导演让·路易·巴洛（Jean - Louis Barrault，1910-1994）、罗杰·布林（Roger Blin，

1907-1984）、让·马里·谢洛（Jean - Marie Serreau，1915-1973）和让·维拉（Jean Vilar，1913-1971）等人。此外，从20世纪60年代起活跃于法国文坛的一批围绕着《原样地》（Tel Quel）杂志的文学家们，虽然同时地采纳了结构主义和新小说派等各种流派的观点和方法，但存在主义关于“原样地”显现生活和文学艺术本身的观点，也明显地对他们有所启示；这一派人中，包括菲利浦·索莱尔斯（Philippe Sollers，1936-）、让·迪波多（Jean Thibaudeau，1935-2013）、让·里卡多（Jean Ricardou）及让·比埃尔·法耶（Jean - Pierre Faye，1925-）等人。

存在主义文学的影响也远达英美文坛。美国作家索尔·贝娄（Saul Bellow，1915-2005）和诺尔曼·梅勒（Norman Mailer，1923-2007）等人就深受萨特存在主义的影响。

受萨特和加缪等法国存在主义影响的这些近现代西方文学艺术流派，不论就其题材、内容、表现方法及语言应用方面，大都具有明显的哲理性、时代性、反叛性、荒诞性、悲观性、暴露性、疯狂性及独特性。

1.哲理性

就哲理性而方，萨特本人的文学作品可能是最典型不过的了。萨特曾说：“哲学是我日后写作的基础和依据。”[55] 萨特的终身战友西蒙娜·德·波伏娃在《事物的威力》一书中讲述萨特的《自由之路》第一、二卷和波伏娃自己的《吃闲饭的嘴》的出版时，特别强调他们的小说的存在主义理论基础。[56] 萨特自己在论述他的《自由之路》第一卷《懂事的年龄》和第二卷《延缓》的主题时，说道：小说中的人物“布吕内是严肃精神的化身……对他来说，存在着指导着他的事业的某种所谓世界和历史的绝对意义。布吕内介入生活，是因为生活必须有确定性。他的介入只是对于这种需求的一种消极的服从。……他是不自由的。人为了介入是自由的，但他只有是为了自由而介入，才是自由的”。[57] 所以，研究萨特的专家米谢·贡达说：“萨特的小说，在实际上，就是自由的贯彻——小说文本本身就是自由的实施，就像蒙田在他的书中实现自由一样。”[58]

2.时代性

萨特强调说：“一本书是在其时代中而具有其绝对真理性（Un livre a sa verite absolue dans l'epoque）。”[59]

在存在主义的文学艺术作品中，生存时代的重大历史事件，特别是那些能置千千万万生灵涂炭于一旦的历史浩劫，经常成为中心主题，借此阐明存在主义关于人世无常和令人呕吐的人生观和世界观。这样的人生观又因海德格尔和萨特所强调的“良心”、“责任”、“自由”和“自为”的观念，而导致“介入”生活和“关切”自己的“在世”。萨特在《境况剧》中

说："作为环境的一个产物的人，必然导致他不会无动于衷。……"[60] 接着，萨特又说："一部剧作的中心题材，并不是用知识分子的'戏剧语言'所表现或只能成为'我们的誓言'的总体……的那种人物，而是形势。"[61]

3.反叛性

这指的是存在主义文学艺术对于社会和人世间的抗议及其对真理和对自由的渴求。萨特说："一切伟大的悲剧，埃西尔的悲剧，索福克勒斯的悲剧和科尔奈的悲剧，主要都是为了突显人类自由。俄狄甫斯是自由的，安提戈涅和普罗米修斯都是自由的。人们在古代悲剧中所似乎看到的那些无可更改的命运，正是自由的反面。即使是激情本身也是在其真正的场所中所把握到的自由。"[62] 在萨特的《呕吐》中的人物，在加缪的《卡里古拉》和《正义者》中的人物，都是那种为追求自由而藐视现实的反叛者。

4.荒诞性

美国荒诞派剧作家阿尔比（Edward Franklin Albee，1928-）自20世纪50年代起创作了一系列荒诞剧作品，诸如《动物园故事》、《贝西·史密斯之死》、《美国梦》、《箱子》等。他的荒诞剧作《优美的平衡》（1966）和《海景》（1975）还获得了普立策奖。阿尔比强调说，荒诞剧派是对某些存在主义和后存在主义时代的哲学概念的艺术吸收。加缪在《西西弗斯的神话》中解释了他的"荒谬"概念的基础。他认为，只有在一个突然被剥夺了幻想和光明的宇宙里，人才感到自己是陌生人。他的境遇乃是一种无可挽回的终生流放，忘却了一切关于失去了的家园的回忆，也不存有乐园即将来临的希望。这种人与生活的分离，行动者与环境的分离，就真实地构成荒诞的感觉。存在主义作品以荒诞性，作为对反理性的荒谬的抗议，也是对于社会恢复理性的绝望的一种表露。

5.悲观性

存在主义对不合理的揭露和对自由的追求，都是建立在个人的"自为"的基础上，因此，他们总是面临着无可奈何的"在世"中的种种孤独、焦虑的窘境。因此，大多数存在主义作品也都是反英雄人物论，不相信会有扭转历史的"英雄"人物；于是，他们所着重的，是在封闭的角落里哀鸣、辗转的充满沮丧情绪的孤独者和幻想者。在让·科的《上帝的怜悯》（1961）一书中，叙述的就是关在同一牢房的四个普通男子：一位被控为杀妻的嫌疑犯的医生，一位杀死了养活他的妓女的拳击手，一位用吊车砸断情敌脊梁骨的建筑工人，还有一位连自己都弄不清楚杀死了后父、还是杀死母亲的男人。小说在平淡地描述各个境域中的男人的生活的时候，巧妙地表现了无可奈何的悲观生活态度。另一位荒诞派剧作家尤内斯库的《新房客》和《一幅油画》等剧本，同样以悲观消极态度，表现道德崩溃、荒诞和隔绝的生活中的芸芸众生。

6.暴露性

存在主义文学艺术并不是马克思主义的现实主义的“反映论”的文学艺术；存在主义对现实的“关切”，是一种赤裸裸的、现象学的描述，是“看到什么就暴露什么”的原则的体现。荒诞派作家尤内斯库在谈到他的剧本《椅子》时，强调这出戏的主题，并非人生的波折，而是“椅子本身”——也就是“缺少了人、缺少了物质、缺少了上帝”的那个作为“虚无”的“椅子”本身。这种对于“椅子”本身的直接的暴露，旨在揭示人世的“异化”和“无情”，直截了当地把世界的虚无性和非人性暴露出来，给人一种非矫揉造作的直接暴露的无限“痛快”感！

7.疯狂性

指的是存在主义文学的无所顾忌、置一切于不顾的那种态度和表现手法。同样以荒诞剧作家尤内斯库的剧本《犀牛》为例。剧中以人变为犀牛这种表面看来极端荒谬绝伦的情节，表现在社会异化情态中的“人”，只能以疯狂性去对待世界的那种状况。一位在出版社任校对的男人贝朗吉，面对着周围的人都蜕变成犀牛的疯狂世界，坚持其人格，无可选择地对抗周遭的一切。这部文学作品同雷蒙·盖兰所写的《章鱼群》等小说一样，试图在人性和兽性的对照手法中，揭示一切虚伪，达到鞭笞社会的目的。

8.独特性

最后，存在主义文艺强调其作品主题、结构和表现手法的独特性，以达到显露“此在”之“唯一性”及“不可替代性”的目的。为此，存在主义者在创作中总是“标新立异”——不是如传统文艺那样去歌颂“美”，而是去渲染丑的东西，突出表现生活中那些令人可呕的生活，向人揭露血淋淋、臭气熏天、酒血不分、上下倒立、人兽互变等现象；在表现手法上，不是用逻辑紧凑的对话、顺乎情理的描述和有秩序的安排，而是以毫无连贯性、不成句子的颠三倒四的梦呓似的对话及毫无关系的人物网等，去表现在正常生活中难以遇到的人物和故事。在存在主义者看来，一切都是偶然性，没有任何道理可讲。因此，文学艺术应以最生动的手法，表达出世界的怪异性。文艺本身的怪异性就是世界的怪异性的一个组成部分。

注释

①M.Heidegger，Holzwege，1972，p，66.

②同①，第26页。

③同②。

④同①，第24页。

⑤同①，第18页。

⑥同①，第25页。

⑦同①，第28页。

⑧同⑦。

⑨同①。

⑩同①，第8页。

[11]同⑦。

[12]同⑥。

[13]同⑦。

[14] Hesiod，Theogonie，L.11-134.

[15] Homer，Illiad，Vol.VIII，L.14-18.

[16] Illiad，Vol.XIV，L.200.

[17] Plato，Theaetetus，152，E.

[18] M.Heidegger，Holzwege，1972，p.31；M.Heidegger，Einfuehrung in die Metaphysik，1976，p.12.

[19]见萨特为《自由之路》第一、二卷的出版致伽里马出版社所写的〈小说梗概〉，载于米谢·贡达：《萨特的作品》，法文版，第1-3页。

[20] John Macquarrie，Existentialism：An Introduction，Guide and Assessment，Penguin Books，U.K.1987，p.262.

[21] M.Heidegger，Holzwege，Vittorio Klostermann，1980，p.58.

[22] in Holzwege，pp.265-316.

[23] in M.Heidegger，Wegmarken，Vittorio Klostermann，1978，pp.311-360.

[24] M.Heidegger，Brief ueber den Humanismus，in Wegmarken，Vittorio Klostermann，1978，p.311

[25] M.Heidegger，Erlaeuterungen zu Hoelderlins

Dichtung，p.37.

[26]同[25]，第38页。

[27] M.Heidegger，Wozu Dichter？in Holzwege，1980，p.265.

[28] Holzwege，p.266.

[29] M.Heidegger，Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung，p.41.

[30]同[29]，第43页。

[31] Theophile Gautier，Poemes choisis，1932.

[32]戈蒂耶著：《莫班小姐》，1973年法文版，第15-40页。

[33]参见海德格尔著：《存在与时间》第二篇第一章第五十一节至第五十三节。

[34]诺尔曼·福尔斯特编：《美国十九至二十世纪批评文选》，牛津，1940年英文版。

[35]同[34]。

[36] W.H.Pater，Renaissance，Conclusion，1973.

[37]王尔德著：《谎言的衰朽》，选自《王尔德名著选》，1927年纽约版。

[38]同[37]。

[39] M.Heidegger，Wozu Dichter？in Holzwege，1980，p.270.

[40] Holzwege，p.274.

[41] Holzwege，p.275.

[42]海德格尔引自尼采著：《权力意志》，A.582.参见M.Heidegger，Holzwege，1980，p.275.

[43] R.M.Rilke，Die Aufzeichnungen des Maltes Laurids Brigge，1910.

[44] in S.R.Hopper，Spiritual Problems in Contemporary

Literature，N.Y.，1958.

[45] W.Barrett，Existentialism as A Sympton of Man's Contemporary Crisis，in Spiritual Problems in Contemporary Literature，N.Y.，1958，p.144.

[46] in Holzwege，pp.73-110.

[47] Holzwege，p.81.

[48]转引自Louis - Jean Calvet，Roland Barthes，1990，p.186.

[49] in L.Wittgenstein，Philosophische Untersuchungen，Teil I.116，Oxford，1968，p.48.

[50]同[49]，第5页。

[51]同[49]，第82页。

[52]同[51]。

[53] L.Wittgenstein，Lecons et conversations sur l'esthetique，la psychologie et la croyance religieuse，Gallimard，Paris，1992，p.28.

[54]同[53]。

[55]参见法国《文艺报》，1982年3月号。

[56]参见西蒙娜·德·波伏娃著：《事物的威力》，伽里马出版社，1963年法文版，第60-65页。

[57] M.Constat et M.Rybalka，Les ecrits de Sartre，Gallimard，1970，p.115.

[58] M.Constat，Sartre，oeuvres romanesques，Gallimard，“Pleiade”，Preface，Paris，1981，pp.xx-xi.

[59]同[57]，第672页。

[60] Sartre，Un Theatre de Situations，1992，p.19.

[61]同[60]。

[62]同[60]。

附录　关于存在主义的著作资料

一、海德格尔的原著

Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus，1916.

Sein und Zeit，1927.

Being and Time.trans.by J.Macquarrie and E.S.Robinson，N.Y./ London，1962.

Sein und Zeit，14.Auflage，mit der Randbemerkungen，1977.

Vom Wesen des Grundes，1929.

Kant und das Problem der Metaphysik，1929.

Was ist Metaphysik？1929.

Hoelderlin und das Wesen der Dichtung，1936.

Platons Lehre von der Wahrheit，1942.

Vom Wesen der Wahrheit，1943.

Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung，1944.

Platons Lehre von der Wahrheit.Mit einem Brief ueber den Humanismus，1947.

Holzwege，1950.

Das Ding，1951.

Was heisst Denken？1952.

Einfuehrung in die Metaphysik，1953.

Aus der Erfahrung des Denkens，1954.

WAs heisst Denken？1954.

Vortraege und Aufsaetze，1954.

Was ist das - die Philosophie ? 1956.

Der satz vom Grund，1957.

Identitaet und Differenz，1957.

Hebel der hausfreund，1957.

Gelassenheit，1959.

Unterwegs zur Sprache，1959.

Nietzsche，2 Bde.，1961.

Dank an die Messkircher Heimat，1961.

Die Frage nach dem Ding，1962.

Die Technik und die Kehre，1962.

Wegmarken，1967.

Die Kunst und der Raum，1969.

Zur Sache des Denkens，1969.

Phaenomenologie und Theologie，1970.

Heraklit，mit Eugen Fink，1970.

Schellings Abhandelung ueber das Wesen der menschlichen Freiheit，1971.

Fruehe Schriften，1972.

Gesammtausgabe，IV Abteilungen：Bd.21 Logik，etwa 80 Bde.，1975 ff.

关于海德格尔的原著的完整目录，可参考以下各书：

H.M.Saas，Heidegger - Bibliographie，Meisenheim am Glan，1968.

H.M.Saas，Materialien zur Heidegger - Bibliographie，1917-1972，1975.

H.M.Saas，Martin Heidegger - Bibliography and Glossary，Bowling Green，Ohio，1982.

W.Biemel，Heidegger，Rowohlt，1973，pp.159-174.

W.J.Richardson，Heidegger.Through Phenomenology to Thought，La Haye，M.Nijhoff，2nd.Ed.，1967，pp.675-688.

R.Scherer et A.Lothar Kelkel，Heidegger，Paris，1973，pp.179-189.

Jean - Pierre Cotten，Heidegger，Paris，1974，pp.171-185.

F.Volpi，Nochmals Heidegger？in Philosophischer Literaturanzeiger，1980.

Cahier de L'Herne，Heidegger，Paris，1986.

二、研究海德格尔的主要著作

C.Astrada und alii.Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften.Aus Anlass seines 60.Geburtstages，1949.

K.Loewith，Heidegger，1953.

B.Allemann，Hoelderlin und Heidegger，1954.

G.Neske，Martin Heidegger，zum 70.Geburtstag，1959.

H.Ott，Denken und Sein，1959.

H.Feick，Index zu Heideggers“Sein und Zeit”，1961.

W.Marx，Heidegger und die Tradition，1961.

F.Wiplinger，Wahrheit und Geschichlichtkeit，1961.

E.Schoefer，Die Sprache Heideggers，1962.

D.Demske，Sien，Mensch und Tod.Das Todesproblem bei Martin Heidegger，1963.

O.Poggeler，Der Denkweg Martin Heideggers，1963.

W.J.Richardson，Heidegger—Through Phenomenology to Thought，Den Haag，1963.

F.W.von Hermann，Die Selbstinterpretation Martin Heideggers，1964.

O.Pugliese，Vermittlung und Kehre，1965.

I.Bock，Heideggers Sprachdenken，1966.

E.Tugendhat，Der Wahrheisbegriff bei Husserl und Heidegger，1967.

O.Poggeler，Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werks，1969.

V.Klostermann，Durchblicke.Martin Heidegger，zum 80.Geburtstag，1970.

A.Rosales，Transzendenz und Differenz，Den Haag，1970.

R.Wisser，Martin Heidegger im Gespraech，1970.

A.Bucher，Martin Heidegger—Metaphysikkritik als Begriffsproblematik，1972.

J.E.Doherty，Sein，Mensch und Symbol.—Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff，1972.

J.Beaufret，Dialogue avec Heidegger，I-III，Paris，1973/1974.

W.Biemel，Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten，1973.

F.W.von Hermann，Subjekt und Dasein，1974.

W.Franzen，Martin Heidegger und Parmenides，1979.

R.A.Bast/H.P.Delfosse，Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers“Sein und Zeit”，1980.

T.Sheehan，Heidegger—The Man and the Thinker，Chicago，1981.

H.G.Gadamer，Heideggers Wege.Studien zum Spaetwerk，1983.

E.W.Orth，Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger，1983.

O.Poggeler，Heidegger und die Hermeneutische Philosophie，1983.

G.Seubolld，Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik，

1986.

F.W.von Hermann，Hermeneutische Phenomenologie des Daseins.Eine Erlaeterung von“Sein und Zeit”，1987.

R.Wisser，Martin Heidegger Unterweges im Denken，1987.

V.Farias，Heidegger et le nazisme，Paris，1987.

A.Gethmann - Siefert/O.Poggeler，Heidegger und die praktische Philosophie，1988.

G.Figal，Martin Heidegger—Phenomenologie der Freiheit，1988.

J.Altwegg，Die Heidegger Kontroverse，1988.

H.Ott，Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie，1988.

W.Biemel/F.W.von Hermann，Kunst und Technik.Gedaechnisschrift zum 100.Geburtstag，1989.

O.Poggeler，Philosophie und Politik bei Heidegger，1972.

E.Levinas，En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger，Paris，1939.

A.de Waelhens，La philosophie de Martin Heidegger，Louvain，1942.

A.Koyre，L'Evolution philosophique de Heidegger，in Critique No.1-2，Paris，1946.

H.Mougin，Comme Dieu en France：Heidegger parmi nous，in Europe，No.24，Paris，1946.

J.Wahl，La Philosophie de Heidegger，Paris，1951.

A.de Waelhans，Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne，Louvain/Paris，1953.

A.Chapelle，L'Ontologie phenomenologique de Heidegger，Paris，1962.

Pierre Bourdieu，Die politische ontologie Martin Heideggers，1976；L'Ontologie politique de Martin Heidegger，1988.

J.Derrida，Violoence et Metaphysique，in L'Ecriture et la

Difference，1967.

Les fins de l'homme.A partir du travail de Jacques Derrida.Colloque de Cerisy，1981.

J.L.Metha，The Philosophy of Martin Heidegger，N.Y./London，1971.

三、萨特的法文原著

La Nausee，Gallimard，1938.

Le Mur，Gallimard，1939.

L'Etre et le Neant，Gallimard，1943.

Les Chemins de la Liberte，Tome I：L'□ge de la Raison，1945.

Les Chemins de la Liberte，Tome II：Le Sursis，1945.

Les Chemins de la Liberte，Tome III：La Mort dans L'□me，1949.

L'Existentialisme est un Humanisme，Nagel，1946.

Les Mains Sales，1948.

Situations III，1949.

Entretiens sur la politique.avec la collaboration de Gerard Rosenthal et de David Rousset，1949.

Le Diable et le Bon Dieu，1951.

Saint Genet，Comedien et Martyr，1952.

L'affaire Henri Martin，1953.

Nekrassov，1955.

Critique de la Raison Dialectique，Tome I，1960/1985.

Critique de la Raison Dialectique，Tome II，1986.

Les Mots，1963.

Situations IV，1964.

Situations V，1964.

Situations VI，1964.

L'Idiot de la Famille，Tomes I et II，1971.

Un Theatre de situations，1973.

On a raison de se revolter，avec Philippe Gavi et Pierre Victor，1974.

Situations X，1976.

Œuvres romanesques，Bibliotheque de la Pleiade，1981.

Cahiers pour une morale，1983.

Lettres an Castor etaquelques autres，Tomes I et II，1983.

四、研究萨特的主要著作

Le Magazine litteraire，No.55-56，septembre，1971.

Le Magazine litteraire，No.103-104，septembre，1975.

Le Magazine litteraire，No.176，septembre，1981.

Obliques，Sartre，1979.

Obliques，Sartre et les arts，1981.

M.Contat/M.Rybalka，Les ecrits de Sartre，1970.

Raymond Aron，Essai sur les libertes，1965.

Raymond Aron，Histoire et Dialectique de la violence，1973.

Raymond Aron，Les marxismes imaginaires，1970.

Hazel E.Barnes，Sartre and Flaubert，University of Chicago Press，1982.

Simone Beauvoir，La ceremonie des adieux，1981.

Simone Beauvoir，La force de l'age，I et II，1960.

Simone Beauvoir，La force des choses，I et II，1963.

Simone Beauvoir，Longue marche，1957.

David Caute，Les compagnons de route，1979.

Jeannette Colombel，Sartre.Textes et Debats，1985.

Maurice Merleau - Ponty，Les aventures de la dialectique，1955.

Maurice Merleau - Ponty，Phenomenologie de la perception，1945.

Georges Michel，Mes annees Sartre，1981.

Pierre Naville，L'intellectuel communiste，1956.

——De SartreaFoucault，vingt ans d'entretiensaI'Observateur.Hachette，1984.

James D.Wilkinson，The Intellectual Resistance in Europe，Harvard University Press，1981.

R.Aronson，Jean - Paul Sartre：Philosophy in the World，N.Y./ London，1980.

C.Audry，Sartre et la realite humaine，Paris，1966.

R.Campell，Jean - Paul Sartre ou une litterature philosophique，1945.

P.Caws，Sartre，London/Boston，1979.

D.Collins，Sartre as Biographer，Cambridge，1980.

J.Colombel，Sartre ou le parti de vivre，Paris，1981.

W.Desan，The Marxism of Jean - Paul Sartre，Doubleday，1965.

F.George，Deuxetudes sur Sartre，1976.

A.Gorz，Le socialisme difficile，Paris，1967.

K.Hartmann，Grundzuege der Ontologie Sartres in ihrem Verhaeltnis zu Hegels Logik，1963.

K.Hartmann，Sartres Sozialphilosophie：Eine Untersuchung zu“Critique de la raison dialectique”，1966.

Ph.Hodard，Sartre entre Marx et Freud，Paris，1980.

J.Hyppolite，Figures de la pensee philosophique，t.II，Paris，1971.

F.Jeanson，Le problem moral et la pensee de Sartre，1965.

——Sartre par lui - meme，Le Seuil，Paris，1955.

R.Jolivet，Sartre ou la theologie de l'absurde，1965.

T.Koenig，Sartres Flaubertlesen：Essays zu der Idiot de Famille，1980.

R.Laing/D.Cooper，Reason and Violence：A Decade of Sartres Philosophy，1964.

Cl.Levi - Strauss，La pensee sauvage，Ch.IX，1962.

G.Lukacs，Existentialisme ou marxisme？Paris，1947.

A.Manser，Sartre：A Philosophic Study，London，1966.

H.Marcus，Existentialism：Remarks on Jean - Paul Sartre's“L'Etre et le neant”，in Philosophy and Phenomenological Research，Vol.8，No.3，March，1948.

M.Natanson，A Critique of Jean - Paul Sartre's Ontology，Lincoln，1951.

J.Pacaly，Sartre au miroir：Une lecture psychanalytique de ses ecrits biographiques，Paris，1980.

M.Poster，Sartre's Marxism，London，1979.

O.Pucciani，Jean - Paul Sartre，in Encyclopaedie de la Pleiade：Histoire de la philosophie，t.III，Paris，1974.

A.Schaff，Marx oder Sartre？Berlin，1965.

P.Schlipp，The Philosophy of Jean - Paul Sartre，1981.

Th.Schwarz，Jean - Paul Sartre et le marxisme，1976.

H.Silverman/F.Elliston，Jean - Paul Sartre：Contemporary Approaches to His Philosophy，1980.

H.Speigelderg，The Phenomenological Movement，1965.

A.Stern，Sartre：His Philosophy and Existential Psychanalysis，N.Y.，1953.

B.Suhl，Jean - Paul Sartre：The Philosopher As Literary Critic，N.Y.，1970.

Ph.Thody，Jean - Paul Sartre：A Literary and Political Study，London，1960.

R.Troisfontaines，Le choix de Jean - Paul Sartre：Expose et critique de“L'Etre et le neant”，Paris，1945.

G.Varet，L'Ontologie de Sartre，Paris，1948.

P.Verstraeten，Violence et ethique：equisse d'une critique de la morale dilectique a partie du theatre politique de Sartre，1972.

P.Verstraeten，Autour de Jean - Paul Sartre：Litterature et philosophie，1981.

J.G.Adolff，Sartre：Index du corpus philosophique，Vol.I：L'Etre et le neant，Critique de la raison dialectique，Paris，1981.

F.Lapointe/C.Lapointe，Jean - Paul Sartre and His Critics：An International Bibliography（1938-1980），1981.

R.Wilcocks，Jean-Paul Sartre：A Bibliography of International Criticism，Edmonton，Canada，1875.

P.J.R.Dempsey，The Psychology of Sartre，1950.

J.Streler，Zur Freiheit verurteilt—Ein Grundriss der Philosophie Jean - Paul Sartres，1952.

W.F.Haug，Jean - Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden，1966.

L.Pollmann，Sartre und Camus，1967.

F.von Krosigk，Philosophie und politische Aktion bei Jean - Paul Sartre，1969.

R.Neudeck，Die politische Ethik bei Sartre und Albert Camus，1875.

P.Kampits，Sartre und die Grage nach dem Anderen，1975.

I.Goerland，Kontrete Freiheit des Individuums，bei Hegel und Sartre，1978.

C.Howells，Sartre's Theory of Literature，London，1979.

J.S.Catalano，A Commentary On Jean - Paul Sartre's“Being and Nothing”，1980.

M.Suhr，Sartre zur Einfuehrung，1987.

A.Cohen Solar，Sartre，1988.

C.Howells，The Necessity of Freedom.N.Y.，1988.

——Bulletin d'information du groupe d'etudes sartriennes，t.I，Paris，juin，1987.

J.P.Fell，Emotion in the Thought of Sartre，N.Y.，1965.

J.P.Fell，An Essay on Being and Place，N.Y.，1979.

E.Fritz，Theologie ohne Gott.Versuch ueber die menschliche Existenz in der modernen frazoesischen Philosophie，1946.

D.Hollier，Politique de la prose：J. - P.Sartre et l'an quarante，1982.

F.Rouger，Le monde et le moi：Ontologie et systeme chez le premier Sartre，1986.

J.Jameson，Sartre After Sartre，in Yale French Studies，No.68，1985.

五、雅斯贝尔斯的原著

Psychologie der Weltanschauungen，1919.

Allgemeinne Psychopathologie，1913.

Stirnberg und van Gogh，1922.

Die geistige Situation der Zeit，1931.

Max Weber，1932.

Philosophie，3 Bde.，1932.

Nietzsche，1936.

Vernunft und Existenz，1935.

Existenzphilosophie，1938.

Descartes，1937.

Nietzsche und das Christetum，1947.

Von der Wahrheit，1947.

Die Schuldfrage，1946.

Die Idee der Universitaet，1946.

Der Philosophische Glaube，1948.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte，1949.

Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit，1950.

Einfuehrung in die Philosophie，1950.

Rechenschaft und Ausblick，1951.

Die Frage der Entmythologisierung，mit R.Bultmann，1954.

Schelling，1955.

Die grossen Philosophen，1957.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen，1958.

Philosophie und Welt，1958.

Freiheit und Wiedervereinigung，1960.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung，1962.

Gesammelt Schriften zur Psychopathologie，Berlin/N.Y.，1963.

Die Hoffnungen unserer Zeit，1963.

Lebensfrage der deutschen Politik，1963.

Nikolaus Cusanus，1964.

Kleine Schule des philosophischen Denkens，1977.

Hoffnung und Sorge，1965.

Philosophische Aufsaetze，1967.

Schicksal und Wille，1969.

Aneignung und Polemik，1968.

Provokationen，1969.

Chiffren der Transzendenz，1977.

Aspekte der Bundesrepublik，1972.

Philosophische Autobiographie，Erweiterte Neuausgabe，1977.

Notizen zu Martin Heidegger，1978.

Die grossen Philosophen，Nachlass I und II，hersg.von H.Saner，1981.

Spinoza，1978.

Karl Jaspers Werk und Wirkung，mit Autobiographie und Bibliographie，1963.

Karl Jaspers—Eine Bibliographie，Hgg.von G.Gefken/K.Kunert，1978.

六、研究雅斯贝尔斯的主要著作

J.Hersch，L'illusion philosophique，1936.

L.Jaspers，Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers，1936.

J.de Tonquedec，L'Existence d'apres Karl Jaspers，1945.

M.Dufrenne/P.Ricoeur，Karl Jaspers et la philosophie de l'existence，Paris，1947.

P.Ricoeur，Gagriel Marcel et Karl Jaspers，Paris，1947.

Offener Horizont，Festschrift fuer Karl Jaspers，zum 70.Geburtstag，Muenchen，1953.

A.Lichtigfeld，Jaspers'Metaphysics，London，1954.

Th.Raeber，Das Dasein in der“Philosophie”von Karl Jaspers，1955.

P.A.Schlipp，Karl Jaspers，1957.

P.A.Schlipp，The Philosophy of Karl Jaspers，Evanston，1957.

L.Armbruster，Objekt und Transzendenz bei Karl Jaspers，Innsbruck，1957.

J.Paumen，Raison et existence chez Karl Jaspers，Bruxelles，1958.

X.Tilliette，Karl Jaspers，Paris，1960.

K.Piper，Karl Jaspers.Werk und Wirkung.zum 80.Geburtstag，1963.

A.Kremer - Marietti，Jaspers et la scission de l'être，1974.

C.U.Hommel，Chiffer und Dogma，Zuerich，1968.

H.Saner，Karl Jaspers，Hamburg，1970.

A.Lichtigfeld，Aspects of Jaspers'Philosophy，1971.

H.Saner，Karl Jaspers in der Diskussion，1973.

K.Piper/H.Saner，Erinnerungen an Karl Jaspers，1974.

U.Schmidhaeuser，Allgemeine Wahrheit und existentielle Wahrheit bei Karl Jaspers，1953.

H.Arendt，Karl Jaspers，1958.

N.Rigali，Selbstkonstruktion der Geschichte im Denken von Karl Jaspers，1965.

W.Schneiders，Karl Jaspers in der Kritik，1965.

S.Samay，Reason Revisited.The Philosophy of Karl Jaspers，1971.

K.Salamun，Karl Jaspers，1985.

J.Hersch/J.M.Lochman/R.Wiehl，Karl Jaspers - Philosoph，

Arzt，politischer Denker，1986.

Y.Oernek，Karl Jaspers—Philosoph der Freiheit，1986.

F.W.Veauthier，Karl Jaspers zu Ehren Symposium，aus Anlass seines 100.Geburtstags，1986.

H.Ehrlich/R.Wisser，Karl Jaspers Today，1988.

E.Hybasek/K.Salamun，Jahrbuch der oesterreichen Karl Jaspers Gesellschaft，I，1988.

D.Hardt，Karl Jaspers，1989.

七、加布里埃尔·马塞尔的原著

Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition，in Revue de metaphysique et de morale，1912.

Journal metaphysique，Paris，1927.

Etre et avoir，Paris，1935.

Du refusal'invocation，Paris，1940.

Homo viator，Paris，1945.

Positions et approches concretes du mystère metaphysique，1949.

Le mystère de l'être，1951.

Fragments philosophiques 1909-1914，Paris，1961.

Entretiens Paul Ricoeur—Gabriel Marcel，Paris，1968.

八、研究加布里埃尔·马塞尔的主要著作

M.Belay et alii.Entretiens autour de G.Marcel，Neuchatel，1976.

M.M.Davy，Un philosophe itinerant—Gariel Marcel，1959.

M.De Corte，La philosophie de Gabriel Marcel，1938.

J.Delhomme et alii.Existentialisme chretien，1947.

J.Hersch et alii.J.Wahl et G.Marcel，1976.

M.Merleau - Ponty，Recension de“Etre et avoir”，in La vie intellectuelle，1936.

S.Plourde，Vocabulaire philosophique de G.Marcel，1985.

P.Prini，G.Marcel et la methodologie de l'inverifiable，1953.

P.Ricoeur，G.Marcel et K.Jaspers，1947.

R.Troisfontaines，De l'existence a l'etre，2 Vols.，1953.

G.Widmer，G.Marcel et le theisme existentiel，Paris，1971.

E.Gilson，Existentialisme chretien：Gabriel Marcel，1947.

S.Foelz，Gewissheit im Suchen.Gabriel Marcels kontretes Philosophieren，1979.

九、研究存在主义的一般著作

Max Mueller，Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart，1958.

K.A.Douglas，A Critical Bibliography of Existentialism（The French School），in Yale French Studies，New Haven，1950.

J.Gerard，A.De Waelhens，and J.Lemeere，Bibliographie sur l'existentialisme，in Revue internationale de philosophie，3：343-359，July，1949.

R.Jolivet，Franzoesische Existenzphilosophie，Bibliographische Einfuehrungen in das Studium der Philosophie，No.9，Bern A.Francke Ag.，1948.

V.Yanitelli，A Bibliographical Introduction to Existentialism，in The Modern Schoolman，26：345-363，May，1949.

S.Passweg，Phaenomenologie und Ontologie：Husserl，Scheler，Heidegger，1939.

J.Maritain，Court traite de l'existence et de l'existant，Paris，1947.

J.Lenz，Der Moderne Deutsche und Franzoesische

Existentialismus，1951.

L.Gabriel，Existenzphilosophie—Von Kierkegaard bis Sartre，1950.

V.Gignoux，La philosophie existentielle，Paris，1950.

H.Knittermeyer，Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart，1952.

F.Heinemann，Existenz，lebendig oder tot？1954.

F.Heinemann，Jenseits des Existentialismus，1957.

A.Metzger，Existentialismus und Sozialismus，1968.

F.Zimmermann，Einfuehrung in die Existentialismus，1977.

W.Yanke，Existentialismus，1982.

H.Beck，Ek - insistenz.Positionen und Transformationen der Existentialismus，1989.

W.Barrett，What Is Existentialism？New York，Partisan Review，1947.

J.Benda，Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie，Paris，Editions Bernard Grasset，1947.

H.Blackham，Six Existentialist Thinkers.London，Macmillan Company，1951.

N.Bobbio，The Philosophy of Decadentism：A Study in Existentialism.Translated by D.Moore.Oxford，Basil Blackweli，1948.

O.Bollnow，Existenzphilosophie，Second edition.Stuttgart，W.Kohlhammer Verlag，1947.（Originally，a section in N.Hartmann：Systematische Philosophie，1942.）

C.Fabro，Introduzione all'esistenzialismo.Milano，Societa Editrice“Vita e Pensiero”，1943.

P.Foulquie，Existentialism.Translated by K.Raine.London，D.Dobson，1948.

M.Grene，Dreadful Freedom：A Critique of Existentialism，Chicago，University of Chicago Press，1948.

R.Harper，Existentialism，a Theory of Man.Cambridge，Harvard University Press，1948.

J.Hessen，Existenz - Philosophie.Basel，Morus - Verlag，1948.

R.Jolivet，Les Doctrines existentialistes de KierkegaardaSartre.Abbaye St.Wandrille，Editions de Fontenelle，1948.

H.Kuhn，Encounter with Nothingness：An Essay on Existentialism.Chicago，Henry Regnery Company，1949.

G.Lukacs，Existentialisme ou marxisme？Translated by E.Keiemen.Paris，Editions Nagel，1948.

E.Mounier，Existentialist Philosophies，an Introduction.Translated by E.Blow.London，Rockliff Publishing Corp.，1948.

G.de.Ruggiero，Existentialism，Disintegration of Man's Soul.Translated by E.Cocks，with Introduction by R.Heppenstall.New York，Social Sciences Publishers，1948.

R.Troisfontaines，Existentialism and Christian Thought.Translated by M.Jarrett - Kerr.London，A.&C.Black，1950.

R.Verneaux，Lecons sur l'existentialisme et ses formes principales.Paris，Pierre Tequi，s.d.

J.Wahl，A Short History of Existentialism.Translated by F.Williams and S.Maron.New York，Philosophieal Library，1949.

J.L.Adams，Paul Tillich's Philosophy of Culture，Science and Religion.New York：Harper&Row，1965.

E.L.Allen，Existentialism from Within.London：Routledge&Kegan Paul，1953.

H.E.Barnes，An Existentialist Ethics.New York：Knopf，1967.

W.Barrett，Irrational Man.Garden City，N.Y.：Doubleday，1958.

N.Berdyaev，The Beginning and the End，translated by M.French.New York：Charles Scribner's Sons，1957.Russian original，1952.

——The Destiny of Man，translated by N.Duddington.3rd ed.，New York：Harper&Row，1960.Russian original，1931；English translation first appeared in 1937.

——The Meaning of the Creative Act，translated by D.Lowrie.New York：Macmillan - Collier，1955.

P.A.Bertocci，Existential Phenomenology and Psychoanalysis，in The Review of Metaphysics 18（1956），pp.690-710.

L.Binswanger，Being - in - the - World，translated by J.Needleman.New York：Basic Books，1963.Selected papers，translated from the German.

H.J.Blackham，Humanism.Baltimore：Pelican，1968，and Harmondsworth：Pelican，1968.

——Six Existentialist Thinkers.2nd ed.New York：Harper&Row，1959，1st ed.New York：Macmillan，1952.Lucid studies of Kierkegaard，Nietzsche，Heidegger，Jaspers，Marcel and Sartre.

R.B.Blakney，Meister Eckhart：A Modern Translation，New York：Harper&Brothers，1941.

Otto Bohlmann，Conrad's Existentialism.Saint Martin's Press，1991.

M.Boss，Psychoanalysis and Daseinsanalysis，translated by I.B.Lefebre.New York：Basic Books，1963.German original，Psychoanalyse und Daseinsanalyse，1957.

C.Brinton，Nietzsche.Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1941.

M.Buber，Between Man and Man，translated by R.G.Smith.2nd ed.Boston：Beacon，1955.A collection of essays，first published in German in 1936.

——I and Thou，translated by R.G.Smith.2nd ed.New York：Charles Scribner's Sons，1958.German original，Ich und Du，1923.

——The Knowledge of Man，translated by M.Friedman and R.G.Smith.New York：Humanities，1965，and London，1965.A collection of essays.

——Pointing the Way，translated by M.Friedman.New York：

Harper&Brothers，1957，and London，1957.A selection of essays written between 1909 and 1954.

——The Prophetic Faith，translated by C.Witton Davies.2nd ed.New York：Harper&Row，1960.

R.Bultmann，Jesus Christ and Mythology，translated by R.H.Fuller.New York：Charles Scribner's Sons，1958.

——New Testament and Mythology.In Kerygma and Myth，edited by H.W.Bartsch；translated by R.H.Fuller.New York：Harper&Brothers，1957，Vol.I，pp.1-44.

F.Buri，Theology in Existence，translated by H.H.Oliver and G.Onder.Greenwood，S.C.：Attic Press，1966；German original，Theologie der Existenz，1954.

Albert Camus，Notebooks 1942-1951.O'Brien，Justin，translator.Paragon House Publishers，1991.

Adele King，Camus's L'Etranger：Fifty Years On.Saint Martin's Press，1992.

A.Camus，The Plague，translated by S.Gilbert.New York：Knopf，1948.French original，La peste，1947.

——The Rebel：An Essay on Man in Revolt，translated by A.Bower.New York：Knopf，1956.French original，L'Homme revolte，1951.

R.G.Collingwood，The Idea of History.Oxford：Oxford University Press，1946.

J.Collins，The Existentialists：A Critical Study.Chicago：Regnery，1952.

——The Mind of Kierkegaard.Chicago：Regnery，1953.

A.C.Danto，Nietzsche as Philosopher.New York：Macmillan，1965.

W.Desan，The Tragic Finale：An Essay on the Philosophy of Jean - Paul Sartre.2nd ed.New York：Harper&Row，1960.1st ed.Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1954.

L.S.Dembo，Detotalized Totalities：Synthesis＆Disintegration in Naturalist，Existentialist，＆Socialist Fiction.University of Wisconsin

Press，1989.

Daniel O.Dahlstrom，editor.Existential Personalism.American Catholic Philosophical Association.

David E.Cooper，Existentialism：A Reconstruction.Blackwell Publishers，1990.

M.Diamond，Martin Buber：Jewish Existentialist.2nd ed.New York：Harper&Row，1968.

H.Diem，Kierkegaard：An Introduction，translated by David Green.Richmond，Va.：John Knox，1966.

T.Dobzhansky，The Biology of Ultimate Concern.New York：New American Library - World，1967.

E.R.Dodds，The Greeks and the Irrational.Berkeley，Calif.：University of California Press，1951.

Robert R.Ellis，The Tragic Pursuit of Being：Unamuno＆Sartre.University of Alabama Press，1988.

C.Stephen Evans，Existentialism：The Philosophy of Despair＆the Quest for Hope.3rd ed.Probe Books，1989.

Maurice Friedman，editor.The Worlds of Existentialism：A Critical Reader.Humanities Press International，1991.

A.B.Fallico，Art and Existentialism.Englewood Cliffs，N.J.：Prentice - Hall，1962.

M.S.Friedman，Martin Buber：The Life of Dialogue.2nd ed.New York：Harper&Row，1965.

A.Gibson，The Faith of the Atheist.New York：Harper&Row，1968.

M.Grene，Martin Heidegger.New York：Hilary，1957.

R.Grimsley，Existentialist Thought.Cardiff：University of Wales Press，1955.

Thomas R.Flynn，Sartre＆Marxist Existentialism：The Test Case of Collective Responsibility.University of Chicago Press，1986.

Haim Gordon，Naguib Mahfouz's Egypt：Existential Themes in

His Writings. (Contributions to the Study of World Literature Ser. : No.38.) Greenwood Publishing Group , 1990.

Thomas Hanna , The Lyrical Existentialists.Freeperson Press , 1985.

Ralph Harper , The Sleeping Beauty & Other Essays.Rev.3rd.ed.Intro.by Richard Macksey.Cowley Publications , 1985.

R.L.Hart , Unfinished Man and the Imagination.New York : Herder&Herder , 1968.

Steve Hendley , Reason & Relativism : A Sartrean Investigation.State University of New York Press , 1991.

F.H.Heinemann , Existentialism and the Modern Predicament.New York : Harper&Brothers , 1958.

A.J.Heschel , Who Is Man ? Stanford , Calif. : Stanford University Press , 1965.

S.Husserl , Ideas : General Introduction to Pure Phenomenology , translated by W.R.Boyce Gibson.New York : Macmillan , 1931 , and London : G.Allen&Unwin , 1931.German original , Ideen zu einer reiner Phanomenologie und phanomenolo - gischen Philosophie , 1913.

Roseline Intrater , An Eye for an"I" : Attrition of the Self in the Existential Novel. (American University Studies.Series III , Comparative Literature : Vol.16.) Lang , Peter , Publishing , 1988.

David Jenkins , Scope & Limits of John Macquarrie's Existential Theology. (Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia Ser. : No.27.) Coronet Books , 1987.

H.Jonas , The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity.2nd ed.Boston : Beacon , 1963.

——Heidegger and Theology , in Review of Metaphysics 18 (1964) , pp.207-233.

E.F.Kaelin , An Existentialist Aesthetics.Madison , Wis. : University of Wisconsin Press , 1962.

F.Kafka , The Castle , translated by W.and E.Muir , et

al.Definitive edition.New York：Knopf，1954.German original，Das Schloss，1926：1st English trans.，1930.

Walter Kaufmann，ed.Existentialism from Dostoevsky to Sartre.Cleveland and New York：Meridian，1956.

S.Keen，Gabriel Marcel.Richmond，Va.：John Knox，1966.

Sylviane Agacinski，Aparte：Conceptions＆Deaths of Soren Kierkegaard.University Press of Florida，1988.

S.Kierkegaard，The Concept of Dread，translated by Walter Lowrie.Princeton：Princeton University Press，1944.Danish original，1844.

——Concluding Unscientific Postscript，translated by D.F.Swenson.Princeton：Princeton University Press，1941.Danish original，1846.

——Either/Or：A Fragment of Life，translated by D.F.and L.M.Swenson（Vol.1）and W.Lowrie（Vol.2）.Princeton：Princeton University Press，1944.Danish original，1843.

——Fear and Trembling and The Sickness Unto Death，translated by W.Lowrie.Garden City，N.Y.：Doubleday，1954.Danish original，1843.

——Journals，edited and translated by Alexander Dru.New York：Peter Smith，1959；first English ed.Oxford：Oxford University Press，1939.

——The Last Years：Journals 1853-1855，translated and edited by R.Gregor Smith.New York：Harper&Row，1965.

——Philosophical Fragments，or a Fragment of Philosophy，translated by David F.Swenson.Princeton：Princeton University Press，1936.Danish original，1844.

——Stages on Life's Way，translated by W.Lowrie.Princeton：Princeton University Press，1940.Danish original，1845.

——Training in Christianity，translated by W.Lowrie.Princeton：Princeton University Press，1944.Danish original，1850.

——The Works of Love，translated by H.and E.Hong.New York：Harper&Row，1962.Danish original，1847.

F.Kingston，French Existentialism：A Christian Critique.Toronto：University of Toronto Press，1961.

R.Kroner，Heidegger's Private Religion，in Union Seminary Quarterly Review II（1956），pp.23-37.

Pierre Klossowski，Sade My Neighbor.（Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）Northwestern University Press，1991.

Thomas R.Koenig，Existentialism＆Human Existence：An Account of Five Major Philosophers.Krieger Publishing Company.

George Kovacs，The Question of God in Heidegger's Phenomenology.（Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）Northwestern University Press，1990.

J.Krishnamurti&David Bohm，The Ending of Time.Harper San Francisco.

Sonia Kruks，Situation＆Human Existance：Freedom，Subjectivity＆Society.（Problems in Modern European Thought Ser.）Unwin Hyman，1990.

Donald Kuspit，The Existential Activist Painter，the Example of Leon Golub.（Illus.）Rutgers University Press，1986.

Janine D.Langan，Hegel＆Mallarme.（Sources in Semiotics Ser.）University Press of America，1986.

Nino Languilli，Possibility，Necessity＆Existence：Abbagnano＆His Predecessors.（Themes in the History of Philosophy Ser.）Temple University Press，1992.

R.D.Laing，The Divided Self：An Existential Study in Sanity and Madness.New York：Tavistock，1960，and London，1960.

T.Langan，The Meaning of Heidegger：A Critical Study of an Existentialist Phenomenology.New York：Columbia University Press，1959.

Q.Lauer，Phenomenology：Its Genesis and Prospects.New York：Harper&Row，1965.

K.Lowith，Heidegger：Denker in dürftiger Zeit.2nd ed.Gottingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1960.

J.Macmurray，Persons in Relation.New York：Humanities，1961，and London：Faber and Faber，1961.

——The Self as Agent.New York：Humanities，1957，and London：Faber and Faber，1957.

J.Macquarrie，Existentialism and Christian Thought，in Philosophical Resources for Christian Thought，edited by Perry Le - Fevre，pp.123-140.Nashville：Abingdon，1968.

——An Existentialist Theology：A Comparison of Heidegger and Bultmann.2nd ed.New York：Harper&Row，1960，and London：SCM，1960.

——Martin Heidegger.Richmond，Va.：John Knox，1968.

——Studies in Christian Existentialism.Philadelphia：Westminster，1966，and London：SCM，1966.

——Will and Existence，in The Concept of Willing，edited by J.N.Lapsley，pp.73-87.Nashville：Abingdon，1967.

W.Marx，Heidegger und die Tradition.Tübingen，1962.

R.May，Love and Will.New York：Norton，1967.

Merleau - Ponty，Phenomenology of Perception，translated by C.Smith.New York：Humanities，1962，and London：Routledge&Kegan Paul，1962.French original，Phenomenologie de la perception，1945.

M.K.Munitz，The Mystery of Existence.New York：Delta，1965.

Gary B.Madison，editor.Working Through Derrida，（Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）Northwestern University Press，1992.

John McCumber，The Company of Words：Hegel，Language，&Systematic Philosophy.（Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）Northwestern University Press，1992.

James M.McLachlan，The Desire to Be God：Freedom＆the Other in Sartre＆Berdyaev.LC 91-31770.（Studies in Phenomenological Theology：Vol.1.）Lang，Peter，Publishing，1992.

Rene J.Muller，The Marginal Self：An Existential Inquiry into

Narcissism.Humanities Press International，1987.

F.Nietzsche，Thoughts out of Season，translated by A.M.Ludovici and A.Collins.2 Vols.Edinburgh and London：T.N.Forbis，1909，and New York：Macmillan，1909.German original，Unzeitgemasse Betrachtungen，1874.

——Thus Spake Zarathustra，translated by A.Tille，revised by M.M.Bozmann.New York：Dutton，1933.German original，Also sprach Zarathustra，1883.

——The Will to Power，translated by A.M.Ludovici.2 Vols.Eidnburgh and London：T.N.Forbis，1909，and New York：Macmillan，1909.German original，Der Wille zur Macht：Versuch einer Umwertung aller Werte，1906.

L.Nathan Oaklander，Existentialist Philosophy：An Introduction.Prentice Hall，1991.

T.C.Oden，Radical Obedience：The Ethics of Rudolf Bultmann.Philadelphia：Westminster，1964.

J.Ortega y Gasset，Man in Crisis，translated by M.Adams.New York：Norton，1959.Spanish original，En torno a Galileo，1945.

H.Ott，Denken und sein：der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie.Zollikon，1959.

W.Pannenberg，Was ist der Mensch？Gottingen，1962.

B.Pascal，Thoughts，translated by W.F.Trotter.London，1904.French original，Les Pensees，1670；there are numerous editions，arrangements，and translations.

James Park，Becoming More Authentic：The Positive Side of Existentialism.2nd rev.ed.，1990.

Peter N.Pedroni，Existence As Theme in Carlo Cassola's Fiction.LC 85-18109.（American University Studies II：Romance Languages&Literature：Vol.31.）Peter，Publishing，1985.

M.Polanyi，Personal Knowledge：Towards a Post - critical Philosophy.Chicago：University of Chicago Press，1958.

G.Price，The Narrow Pass：A Study of Kierkegaard's Concept of Man.New York：McGraw - Hill，1963.

K.Rahner，On the Theology of Death，translated by C.H.Henkey，revised by W.J.O'Hara.2nd ed.New York：Herder&Herder，1965.German original，Zur Theologie des Todes，1957.

W.J.Richardson，Heidegger：Through Phenomenology to Thought.The Hague：Martinus Nijhoff，1963.

John Richardson，Existential Epistemology：A Heideggerian Critique of the Cartesian Project.Oxford University Press，1991.

P.Ricoeur，Fallible Man，translated by C.Kelbley.Chicago：Regnery，1965.French original，L'Homme faillible，1960.

——The Symbolism of Evil，translated by E.Buchanan.New York：Harper and Row，1967.French original，La symbolique du mal，1960.

P.Ricoeur，Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.（en collaboration avec M.Dufrenne），1947.

——Gabriel Marcel et Karl Jaspers，Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe，1948.

——Histoire et verite，1955.troisieme edition，1990.

——De l'interpretation.Essai sur Freud，1965.

——Le conflit des interpretations.Essais d'hermeneutique I，1969.

——La metaphore vive，1975.

——Temps et recit，3 Vols，1983-1985.

——Du texte a l'action.Essais d'hermeneutique，II.1986.

——Le mal.Un defi a la philosophie et a la theologie，1986.

——Sot - meme comme un autre，1990.

——Philosophie de la volonte.I.Le volontaire et l'involontaire，1950；nouvelle edition，1988.II.Finitude et culpabilite：1.L'Homme faillible，2.La symbolique du mal，1960；nouvelle edition，1988.

——Idees directirces pour une phenomenologie d'Edmond Husserl，1950-1985.

——Quelques figures contemporaines，Appendice a l'Histoire de la philosophie allemande，de E.Brehier，Vrin，1954，1967.

——A l'ecole de la phenomenologie，1986.

——Lectures 1：Autour du politique，1991.

D.E.Roberts，Existentialism and Religious Belief.New York：Oxford University Press，1957.

W.A.Sadler，Existence and Love：A New Approach in Existential Phenomenology.New York：Charles Scribner's Sons，1969.

G.J.Seidel，Martin Heidegger'and the Pre - Socratics.Lincoln，Neb.：University of Nebraska Press，1964.

R.L.Shinn，Man：The New Humanism.Philadelphia：Westminster，1968.

——（ed.）Restless Adventure：Essays on Contemporary Expressions of Existentialism.New York：Charles Scribner's Sons，1968.

Hugh J.Silverman，&Don Ihde，editors.Hermeneutics＆Deconstruction.（Selected Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）State University of New York Press，1985.

Howard A.Slaatte，Time，Existence＆Destiny.（Contemporary Existentialism Ser.：Vol.1）.Lang，Peter，Publishing，1989.

Jeffrey Smalldon，Human Nature Stained：Colin Wilson＆the Existential Study of Modern Murder.（Colin Wilson Studies：No.4.）Borgo Press，1991.

Robert C.Solomon，From Rationalism to Existentialism：The Existentialists＆Their Nineteenth Century Backgrounds.Rowman&Littlefield，Publishers，1992.

Robert C.Solomon，From Hegel to Existentialism.Oxford University Press，1989.

J.Somerville，Total Commitment：Blondel's L'Action.Washington and Cleveland：Corpus，1968.

P.Sponheim，Kierkegaard on Christ and Christian Coherence.New York：Harper&Row，1968.

William J.Sowder，Existential - Phenomenological Readings on Faulkner.University of Central Arkansas Press，1991.

Y.Takeuchi，Buddhism and Existentialism：A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought.In Religion and Culture，edited by W.Leibrecht.New York：Harper&Brothers，1959.Essays in honour of Paul Tillich.

P.Tillich，Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.Chicago：University of Chicago Press，1955.

——The Courage to Be.New Haven：Yale University Press，1952.

——The Dynamics of Faith.New York：Harper&Brothers，1958.

——Love，Power and Justice.New York：Oxford University Press，1954，

——Systematic Theology.3 Vols.Chicago：University of Chicago Press，1953-1964.

——Theology of Culture，edited by R.C.Kimball.New York：Oxford University Press，1959.

I.Turgenev，Fathers and Sons，translated by C.J.Hogarth.London，1921；Russian original，1862.

M.de Unamuno，The Tragic Sense of Life，translated by J.E.C.Flitch.New York：Dover，1957.Spanish original，El sentimiento tragico de la vida，1913.

L.Versenyi，Heidegger，Being and Truth.New Haven：Yale University Press，1965.

J.Von Rintelen，Beyond Existentialism，translated by H.Graef.New York：Humanities，1961，and London，1961.German original，Philosophie der Endlichkeit，1951.

A.de.Waelhens，La philosophie de Martin Heidegger，Louvain，1942.

Jerald Wallulis，The Hermeneutics of Life History：Personal Achievement＆History in Gadamer，Habermas＆Erikson.（Studies in Phenomenology&Existential Philosophy.）Northwestern University Press，1990.

Colin Wilson，An Essay on the“New”Existentialism.Borgo

Press.1988.

Mary Ann F.Witt，Existential Prisons：Captivity in Mid - Twentieth Century French Literature.Duke University Press，1985.

Richard Wolin，The Terms of Cultural Criticism：The Frankfurt School，Existentialism，Poststructuralism.Columbia University Press，1992.

译名索引

Adamov，Arthur阿达莫夫451

Albee，Edward Franklin阿尔比454

Aquinas，Thomas阿奎那136，313

Arendt，Hannah阿伦特305

Aristotle亚里士多德160，167，172，181，250，312，313，336，342

Aron，Raymond阿隆221，397

Audry，Colette奥德里451

Augustines奥古斯丁135，304，305，449

Bachelard，Gaston巴施拉尔25

Bakunin，M.A.巴枯宁275

Barbusse，Henri巴比塞291

Barnes，H.E.巴纳32

Barrault，Jean - Louis巴洛452

Barrett，William巴雷特32，61，445

Barth，Karl巴特116，316，446，447

Barthes，Roland巴特116，316，446，447

Bataille，Georges巴塔耶36

Baudelaire，Charles波德莱尔37，225，258，382

Beaufret，Jean波弗列152，154

Beauvoir，Simone de波伏娃5，9，120，220，224，381，382，391，404，414，429，451，452，458

Beck，Maximilian柏克373

Beckett，Samuel贝克特451

Bellow，Saul贝娄452

Berdyaev，N.A.别尔嘉耶夫263，275-278

Bergson，Henri柏格森11，12，21，25，167，233，320，324

Berkeley，George贝克莱47，49

Beumelburg，Werner博伊梅尔堡118

Biran，Maine de比朗10，19，25

Blackham，H.J.布莱克汉姆32

Blin，Roger布林452

Bollnow，Otto Friedrich鲍勒诺夫31

Bonhoeffer，D.波恩荷夫307

Braig，Karl布莱格135

Brentano，Franz布伦塔诺129，130，135

Buber，Martin布伯32

Bultmann，Rudolf布尔特曼118，307，308，315-317

Camus，Albert加缪4，5，111，112，120，263，291-295，299，381，386，390，391，404，414，429，451-454

Canguilhem，Georges康吉莱姆25

Cavailles，Jean加瓦叶25，26

Coeteau，Jean考古多225

Cohen，Alain J.科恩378

Collette，Jacques柯列特9

Collins，J.科林斯32，203

Comte，August孔德25

Constat，Michel贡达37，453，456

Cooper，David E.库珀38

Couturat，Louis古杜拉25

Democritus德谟克利特44

Derrida，Jacques德里达36，124，178，207，209，211，215，334，336，337，339-350，352-354，451

Descartes，Rene笛卡尔19，25，34，125，129，132-134，143，178，236，280，281，320，321，340，341，354，356，368，394

Dilthey，Wilhelm狄尔泰29，30，173，264，353，355，356，364，367，373

Dostoevski，F.M.陀思妥耶夫斯基32，275，423，429-431，435，442

Dreyfus，Hubert德雷弗斯39

Droysen，J.G.德洛伊森356

Dufrenne，Mikel杜弗连320-324，326-329，423，451

Dwinger，Edwin Erich德温格118

Ebner，Ferdinand埃伯纳28，29

Eliot，Thomas Stearns艾略特445

Epicurus伊壁鸠鲁44，66

Ferry，Luc弗利36

Fichte，J.G.费希特19，368，424

Flaubert，Gustave福楼拜226

Foucault，Michel福柯24-26，36，124，178，341，342，350-352，414

Freud，Sigmund弗洛伊德9，25，342，352，374，376-379

Gadamer，Hans - Georg伽达默尔8，36，124，173，176，177，179，353，354，356，360，362-369，447，448

Garaudy，Roger伽洛蒂393

Gautier，Theophile戈蒂耶431-435，442，457

Genet，Jean热内220，225，226，451

George，Stefan格奥尔格114，116，192，367，403

Gide纪德291

Gilson，Etienne吉尔松271

Goethe，J.W.歌德87，425

Gontard，Suzette贡塔特424

Gorz，Andre哥尔兹396

Grene，M.格林32，118

Grenier，Jean格拉尼291

Grimm，Hans格林32，118

Grisoli，Christian格里索里421

Guerin，Raymond盖兰451，455

Gueroult，Martial吉鲁德290

Guillaume，Paul吉尧姆283，284

Habermas，Jürgen哈贝马斯37，40，396

Haga，Mayumi芳贺檀33

Hamann，J.G.哈曼189，215

Hamelin，Octave汉默林11，12

Harper，R.哈伯32

Hartmann，Nicolai哈特曼30，31

Hasenclever，Walter哈森克莱维尔116

Hegel，G.W.F.黑格尔14，28，47，49，126，127，153，156，183，202，339，340，370，373，374，377，379，380，385，394，395，422，424

Heidegger，Martin海德格尔6-8，17-19，22，26，27，29-37，47-49，51，52，56-64，72，73，75，76，78-85，87，94，100-105，110，115，118，119，123-125，128-137，139-192，199-215，219，227，228，231，235，244，251，263，269，280，288，289，294，306-308，315-317，320，321，327，328，333，334，336-343，345-347，349，351-362，365-373，382，385，403-412，414，416，423，425-429，434-436，441，443-448，451，453，457，459，461

Heinemann，Fritz海纳曼29

Henry，Paul亨利284，291，393

Herder，J.G.赫尔德189，215

Hersch，Jeanne赫尔施14-16

Hesiod赫西俄德412，413

Hilbert，David希尔伯特318

Hilferding，Rudolf希法亭373，374

Hoelderlin，Friedrich荷尔德林201，206，211，215，403，423-429，441-443

Homer荷马413

Horkheimer，M.霍克海默308，374

Humboldt，Wilhelm von洪堡212

Husserl，Edmund胡塞尔17，19，21，23-26，29，30，33，37，125，129-131，135，139，140，226-228，237，240，264，280，282，284，285，289，300，318，320，321，344，347-349，352-356，367-369

Ingarden，Roman Witold英伽登318-320，404，423，451

Ionesco，Eugene尤内斯库451，455

Jacobson，R.雅各布森328

James，William詹姆斯272

Janouch，Gustav雅诺兹298

Jaspers，Karl雅斯贝尔斯14，15，19，28，29，35，113-118，123，128，227，263-269，274，275，294，295，305，306，320，470，472

Jeanson，Francis强森294

Jünger，Ernst荣格118

Kaelin，E.P.科林32，120

Kafka，Franz卡夫卡252，263，296-300，429

Kaiser，Georg凯撒116，277

Kant，Immanuel康德11，19，27，30，48，51，125，132-134，140，143，153，156，173，178，236，282，320，321，327，335-339，341，354，363，367，392，394

Kaufmann，Walter考夫曼32，36

Kierkegaard，Soren齐克果14，28，31，35，81，116，125-129，131，267，294，295，298，306，395，423，431

Kockelmans，Joseph科克曼斯32

Koestler，Arthur科斯特勒388

Kofman，Sarah考夫曼32，36

Kolakowski，Leszek科拉柯夫斯基393

Koyre，Alexandre柯依列25

Kraus，Karl克劳斯193

Kroger，Theodor克鲁格118

Kundera，Milan昆德拉253，254

Lachelier，Jules拉舍利叶25

Lagache，Daniel拉加斯284

Laing，Ronald莱英120

Lavelle，Louis拉维尔10，11

Lefebvre，Henri勒菲伯勒393

Lefort，Claude勒福特287，290，291

Leibniz，G.W.莱布尼兹212

Lessing，Doris莱辛120

Levinas，Emmanuel列维纳斯14，16-19，300，321，322

Levi - Strauss，Cl.列维-斯特劳斯349，350，397

Levy，Benny列维9

Locke，John洛克394

Lukacs，Georg卢卡奇371，373，390，393，397

Lyotard，Jean - Francois利奥塔36，334-336

Macquarrie，John麦克夸里32，423

Marcel，Gabriel马塞尔5，19-24，111，120，123，224，225，227，263，268-275，300，306，329，368，369，404，414，421，423，429，474，475

Mailer，Norman梅勒452

Malraux，Andre马尔劳232，291

Mann，Thomas曼10，14，24，25，215，264，291，318，371，404，452，457

Marcuse，Herbert马尔库塞32，370-382，396，399

Marx，Karl马克思6，9，24-26，35，38，44，45，66，124，153，202，221，228，229，233-235，276，277，279，284，307，369-374，376-379，381-385，387-397，399，455

Maulnier，Thierry穆尼埃24，389

Merleau - Ponty，Maurice梅洛-庞蒂5，16，19，25，35，111，120，263，279-291，300，321，322，324，326，381-383，387-391

Miyake，Goichi三宅刚一33

Molina，Fernando摩里纳131

Montaigne，Michel Eyquem de蒙田206，453

Montherlant蒙特朗291

Mounier，Emmanuel穆尼埃24，389

Mueller，Max穆勒26，27

Nabert，Jean纳贝尔德19，368

Nancy，Jean - Luc南西36

Nietzsche，Friedrich尼采32，36，114，124，125，131，132，136，153，173，179，233，253，267，306，307，312，313，336，342，351，352，414，423，431，434，435，443，457

Nishida，Kitaro西田几多郎33

Otaka，Tomoo尾高朝雄33Patocka，Jean帕多契卡305

Picasso，Pablo毕加索225

Pindar品达203

Pinter，Harold品特120

Plato柏拉图18，43，44，47，141，153，160，172，312，347，413

Poe，Edgar Allen爱伦坡435，436，441，442

Poincare，Henri庞加莱25

Poltawski，A.波尔达夫斯基318

Poggeler，Otto柏克勒370

Przywara，Erich普利芝瓦拉27

Queneau，Raymond格诺451

Rahner，Karl拉纳26

Ranciere，Jacques朗西埃397

Rauh拉奥11，12

Reich，Wilhelm赖希376

Ricardou，Jean里卡多452

Richardson，W.J.理查德森184

Ricoeur，Paul利科19-24，36，37，39，286，300-307，313，320-322，328，330，334，367-369，399

Rilke，Rainer Maria里尔克114，115，443，444

Rolland，Romain罗兰291，446，447

Rorty，Richard罗蒂39

Rousseau，Jean Jacques卢梭385，392，418，425

Russell，Bertrand罗素33，221

Sadler，W.A.沙德勒32

Sartre，Jean - Paul萨特3-10，12，13，15，19，22，25，26，29，32，35，37，38，48，65，66，74，77-81，88-92，94-99，106，110，119，120，123-125，128，130-133，141，217，219-241，243-252，254-258，263，269，270，272，274，275，279-283，285，289，290，294，300，320-322，324-326，330，333，334，338，349，350，352，370，379-397，404，414-423，429，436，448，451-453，456，464，466

Saussure，F.de索绪尔348，350

Scheler，Max舍勒29，30，173，308

Schelling，Friedrich Wilhelm Joseph谢林21，23，125，308

Schiller，Friedrich席勒424

Scotus，Duns司各脱135，139

Seneca，Lucius Annaeus塞涅卡313

Senne，ReneLe勒森11-13

Serreau，Jean - Marie谢洛452

Sollers，Philippe索莱尔斯452

Shinn，R.L.辛恩32

Siewerth，Gustave吉威茨26

Socrates苏格拉底18，24，159，285

Spinoza，B.de斯宾诺莎312，313，320

Takahashi，Satomi高桥里美33

Tanabe，Hasime田边元33

Taylor，Charles泰勒38

Thales泰勒斯46，49

Thibaudeau，Jean迪波多452

Tillich，Paul田立克32，139，302，307-315，330，334

Tolstoy，Leo托尔斯泰104，105

Touraine，Alain杜连396

Trakl，Georg特拉克尔192，194，199，206，403

Usui，Jihei臼井33

Valery，Paul瓦雷里328

Van Gogh，Vincent梵高405，407

Vauthier，Jean沃济耶451

Verstraeten，Pierre菲尔斯特列登391

Vian，Boris维昂451

Vilar，Jean维拉452

Wahl，Jean瓦尔14，15，116，442

Wallon，Henri瓦隆284

Weber，Max韦伯375

Weil，Eric维尔118，305

Weingarten，Romain韦因伽登452

Werfel，Franz魏尔菲尔116

Wilde，Oscar王尔德442，457

Wilson，Colin威尔逊120

Wittgenstein，L.维特根斯坦320，321，334，335，448-451

Yamanouchi，Tokuryu山内得立33